

MANUEL GRANELL



La
**Vecindad
Humana**
Fundamentación de la ethología



FUNDACIÓN MANUEL GRANELL

Manuel Granell

La vecindad humana:

Fundamentación de la ethología



Fundación Manuel Granell

2008

Derechos exclusivos

La vecindad humana: Fundamentación de la ethología

Primera edición, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1969

Segunda edición digital revisada y corregida, 2008

© Manuel Granell

© Fundación Manuel Granell

Hecho el Depósito de Ley

Depósito legal: DLNA 3078 - 2008

Diseño de portada: Mariangel González

Digitalización de los textos: Asunción González y Dietrich Englert Granell

Diagramación y montaje: Luzmila Perdomo Ediciones y Mariangel González

Producción editorial:

Fundación Manuel Granell

www.fundacionmanuelgranell.com

e-mail: fundacionmanuelgranell@gmail.com

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por medio alguno, sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia, sin permiso escrito previo del editor.

ÍNDICE

Prólogo	7
---------------	---

INTRODUCCIÓN

I. El espíritu, creación del hombre	13
II. El hecho radical	45

PRIMERA PARTE:

EL HABITAR

III. Del “cogito” al “sum”	83
IV. La existencia y la vida	127
V. El cuerpo propio	167
VI. El “ahí” del dasein y el “aquí-propio” del cuerpo	223
VII. La mundanidad y el encuentro Heidegger-Ortega.....	257

SEGUNDA PARTE:

LA VECINDAD HUMANA

VIII. La nostridad y las dos instancias elementales.....	313
IX. funcionalización y crecimiento del espíritu	367
X. La dialectica vital	399
XI. El tecnita y su instrumental	437
XII. ”Ethos”, “sintagma” y “humanitas”	471
XIII. Vecindad humana y ethología	545

PRÓLOGO

Mi estudio sobre la logicidad (*Lógica*, 1949) sugiere que la humanización no solo está en marcha: es obra incesante del hombre. ¿En qué ámbito, sin embargo? ¿Con qué mecanismo? Al sesgo de estas cuestiones asimilé una enjundiosa -y fugaz- confesión de Aristóteles. El calificativo *ético*, que aplica a ciertos comportamientos -específicos de un sector en el campo del hombre y su *pólis*-, se le ocurrió por fusión de dos términos: *ethos* (con *eta*), o sea lugar donde se habita, morada; *éthos* (con *épsilon*), perfil individual, carácter propio. Apunta, pues, a vívidas relaciones del individuo con su circunstancia. A esta luz se ilumina crudamente una censura de Heidegger: el *ethos* o morada ha sido degradado de lo ontológico a lo moral. Y comprendí de golpe nuestro propio secreto. No se extrañe que a poco -invitado a una Mesa Redonda sobre *La Psicología del Venezolano*- rechazara de raíz su planteamiento, postulando al caso -con mira espiritual, que no psicológica- una ciencia nueva: la *Ethología*. Aunque reconozco el empleo de esta palabra a otros fines -nada humanos, por cierto-, juzgo insoslayable una acción reivindicatoria: mi enfoque goza cabal y justo título.

Data de 1954 una primera referencia impresa. Pero la *Ethología* no fue comunicada formalmente hasta el Congreso filosófico de Washington, en 1957, bajo este título: *Notas para una ciencia del autohacerse del hombre*. Figura dicha Comunicación en el volumen *El Humanismo como Responsabilidad* (Taurus, Madrid, 1959). Sintiéndome moralmente obligado, no abandoné el tema. Al fin -me interesa airear la fecha-, rubricaba esta fundamentación en diciembre de 1963. Demoré publicarla -circularon contadas copias- por lo grave de algunas tesis. Le estará permitido al hombre equivocarse alegremente en todo, paga muy caro cualquier error sobre sí mismo. Tras breve tiempo en la horaciana gaveta -y aprovechando mi “año sabático”-, podría revisarla cual *desde fuera*, sin apremios, con visión aproximada a la de un crítico, un lector. No lamento la cautela:

me ha valido para algo más que vanas correcciones de estilo, aunque lo esencial permanezca incólume.

Sé de sobra lo urgentísimo de esta nueva ciencia. La crisis actual llegó a tan profundas vetas, deja al hombre en tal desamparo y amargura, que este ya odia la Verdad, viola a placer el Bien, incluso detesta la Belleza. Diríase que cierta desesperación suicida le compulsa a destrozar su mismísimo basamento. Consciente del mal, no redacté estas páginas en complacencias de mandarín, sino con febriles angustias de gobernante. Como de sí dijera Keyserling, he meditado *para que lo mejor posible sea*. Nunca más pertinente la intención. Vivimos años cruciales, se están calzando en la oscuridad los cimientos de otro milenio. Una Ethología madura, ya en ejercicio, ¿no hubiera dirigido o enderezado el rumbo humano, hoy a la deriva? Pero también sé -doloridamente lo confieso-, que suele desconocerse el filosofar en castellano, que mi voz no convoca la deseable audiencia, que quien vive en ajeno país no es de ninguno. Mi asombro ante la maravilla humana ha sido y será incommovible; mi fe en el hombre se aminora cada día. Publico, pues, sin esperanzas. Por cumplir con mí conciencia.

Forzosamente, dada su extensión, las notas se han agrupado al final de cada capítulo. Comprobará el lector que no se queda en simples referencias. En ocasiones, incluso aclaran y complementan el texto. Ruego encarecidamente se consulten.

Mayo, 1968

*“Extraño todo:
el designio, la fábrica y el modo.”*

(Góngora: Soledad Segunda)

Introducción

CAPÍTULO I

EL ESPÍRITU, CREACIÓN DEL HOMBRE

§ 1

Comencemos esbozando ciertas consideraciones muy generales. En los últimos años y a consecuencia de concitados impulsos en las meditaciones de algunos filósofos -desde Maine de Biran, Kierkegaard, Lequier y Nietzsche, por ejemplo, hasta Dilthey, Le Roy, Dewey, Scheler y Hartmann, entre otros-, la concepción dominante en la idea de espíritu ha ido perdiendo ese misterioso carácter trascendente que siempre le había prestado el hombre -tan fuerte aún en la filosofía hegeliana, no obstante su enmarcarlo en la inmanencia-. Ahora el espíritu más bien se nos ofrece como algo no sólo real y vivo, sino gestado al calor de lo humano, obra del hombre mismo. Baste al caso un ligero recuerdo, un parco apuntar o señalar a las posiciones de Scheler y de Hartmann. Bien entendido, claro está, que también pudieran citarse otros nombres: Eucken, Class o Simmel, Milhaud, Bachelard o Cassirer, Croce, Brunschvicg o Jaspers (1).

Pese a cuanto pueda deducirse de sus críticas al viejo supuesto de *naturaleza humana*, sobre todo en uno de sus últimos reductos -el de la *razón pura* kantiana-, Max Scheler estaba poseído en parte por la secular concepción del espíritu que lo ligaba estrechamente a Dios mismo. Con el título de uno de sus libros, bien podríamos perfilar así su sentimiento: el espíritu es *lo eterno en el hombre*. Citemos sus propias palabras: “Eso que se revela y se manifiesta en este mundo de Dios como su fundamento, eso es *espíritu*.” Y para destacarlo mejor, pone al fondo las sombras de contraste: no puede ser reducido a “ciega *omnipotencia*”, a “*poder impulsivo*”, a “*alma total*” ni a “*vida*”. Mediante el término *espíritu* -insiste- se apunta a “algo que el hombre, por experiencia, solo encuentra, o al menos

puede encontrar, en y dentro del mundo, por cierto en la parte del mundo que *es él mismo*" (2). Desde luego, inmanente y entroncado al hombre; pero bien se ve que este definirlo como fundamento del *mundo de Dios* mira al espíritu en su aspecto divino. Ahora bien: el espíritu, justo por este aunar en sí lo divino y lo humano, también tiene su faz finita. Y al considerar Scheler esta vertiente -es decir, la encarnada en nosotros- prefiere limitarse a describirlo en base fenomenológica. Halla entonces que su aprioridad es material y afincada en la experiencia, descubre en su dinámica un curioso autohacerse que llama "funcionalización", y a consecuencia de ambas notas lo pone a medrar históricamente. Reconócese así que no hay en el espíritu del hombre contenido alguno connatural e innato; que tampoco goza de formas sintéticas originarias y originantes. En tal punto Scheler se muestra tajante, irreductible: "El espíritu humano no posee en modo alguno esa fuerza constructora del mundo que Kant le atribuye. Esta representación lo confunde con el espíritu divino" (3). Pero en el nuestro todo viene del poder de "ideación", es decir del *intuir* de esencias por el hombre. Así "lo que antes era cosa, se convierte en forma de pensar sobre cosas", se *funcionaliza*. Cúmplase de tal modo un "*verdadero crecimiento del espíritu humano*", es decir "un *hacerse y crecer* de la razón misma" (4). Tal espíritu, por tanto, "no produce" -según creía erróneamente Kant -, sino *selecciona*, "reprime, destruye, reforma", niega y sofoca cuanto no viene de las esencias (5). Desde luego, esta aproximación del espíritu a la azacana realidad no deja de conciliarse con el viejo sentir heredado. El espíritu no es solo tal *capacidad de ideación* -que así se enriquece y medra-, pues esta *evolución de la razón* implica una *incapacidad: la de ser objeto*. El espíritu humano redúcese a "un *orden estructurado de actos...* que se *realiza* continuamente *a sí mismo*"; pero tal *orden* y *autohacerse* solo son posibles desde el "espíritu suprasingular y *uno*". No se entienda que este espíritu de base sea pura trascendencia; mas tampoco equivale a un autónomo, metafísico espíritu *objetivo*. Las ideas con las cuales se enriquece la razón "no existen *antes, en*, ni *después de* las cosas, sino con las cosas"; es decir, se engendran "*en* el acto de la continuada realización del mundo (*creatio continua*) en el espíritu eterno" (6). Tal espíritu es Dios. Este, "imperfecto...", se está

haciendo”, “se realiza en el hombre”, a quien asocia como “coautor” en la lucha por la Divinidad (7). La fuerza de ambas posiciones opuestas es tan equivalente, que la resultante constituye esta última tesis metafísica: Dios deviene y tiene al hombre como *compañero de armas*. Y así, no solo se diviniza el hombre, sino que se humaniza la Divinidad. Creo que la conclusión de Scheler sobre el espíritu puede encerrarse con suficiente precisión en estas palabras: *individual concentración divina en el tiempo*. Con ello se confirma -de modo más claro que en Hegel, algo aquejado de logicismo- una nota ya innegable: la temporalidad. Pero no deja de mantenerse aún, si bien escondido por las esenciales entrañas de las cosas, el *origen divino* del espíritu.

Con Hartmann -antes en Dilthey- el espíritu ya es algo exclusivo de este mundo. Lo califica de *real* insistentemente y lo liga con la *vida*. En la antigua ontología -nos dice-, “el espíritu era exaltado al reino de las esencias, de modo que no se le podía introducir en la serie del mundo real”. Por eso se le consideraba como “un ser intemporal, sin variación ni individualidad”. Pero la nueva ontología ha dado un giro radical en tal punto. Ahora puede afirmarse: “El espíritu no está fuera del mundo real, sino que le pertenece por entero: tiene su misma temporalidad, el mismo nacimiento y muerte que las cosas y seres vivos. Por eso puede actuar en este mundo, experimentar en sí mismo sus efectos y tener en él su destino y campo de acción” (8). Este adjetivar de *real* no apunta al modo de ser que es propio de las cosas materiales. Para Hartmann lo *real*, en su plena significación, encierra estas notas: temporalidad, individualidad, integridad de la predeterminación en el orden real (*ley real de la efectividad*). Esta última equivale a decir: “el espíritu es... producto de una cadena de condiciones complicada e incluso histórica” (9). Sin embargo, así como una herencia secular – que le venía de su maestro Eucken- gravitaba sobre el pensar de Scheler, el de Hartmann ha sufrido la impronta kantiana, y esto se trasluce incluso en sus críticas al kantismo. En cierto modo, y acaso con fórmula osada, el espíritu viene a ser, para Hartmann, el mundo inteligible de Kant reacomodado en el empírico. Dicho de otro modo -también en límites interpretativos-, el sujeto es *naturaleza humana* aunque no en acto, pues se auto-descubre al paso

de su desvelar las categorías del ser: “No solo las categorías del ser, sino también nuestras propias categorías gnoseológicas, en las cuales se apoya todo conocimiento *a priori*, no pueden ser conocidas *a priori*” (10). Desde luego, no coinciden del todo ambas series categoriales, pero esto no excluye su aparecer desde las cosas, en la penetración por lo inteligible de la escondida realidad. Acaso no ande muy lejos la influencia de Dilthey en esta concepción del espíritu, pues dicha *reacomodación* toma un claro aspecto de *mundo histórico*. Lo psíquico -nos dice- pertenece al individuo, nace y muere con él; pero “la vida espiritual no es nunca cosa del individuo”, sino de un ámbito trasindividual. “La esfera espiritual es una esfera común, un ramificado total de intuiciones, convicciones, valoraciones, tendencias, juicios y prejuicios, saberes y errores, formas de vida y de expresión; una esfera de unidad y de totalidad en cada caso, y no obstante fluyente, en evolución, pugnante en torno a bienes, fines, ideas —una vida espiritual que avanza a pasos históricos—.” La singularidad solo es comprensible “partiendo del todo de un espíritu histórico, el circundante”, el cual sobrevive al individuo, si bien no retorna, es único, irrepetible. Es más: no solo carece de conciencia, sino que -afirma en tajante modo- “no es sujeto” (11). Para Hartmann, dicho espíritu —el objetivo, no el personal- reduce a historia, si se entiende esta en su profundidad, es decir en cuanto *conexiones esenciales*. En la historia ve Hartmann un mundo muy complejo, hasta el punto de destacar los inevitables residuos irracionales que obstaculizan el sosiego de los problemas *auténticamente metafísicos*. Pero ya se sabe que no implica esto una abstención, sino un simple reconocimiento de límites a lo inteligible. Por eso es posible una *ontología* de la Historia que analice sus estratos y relaciones dejando de lado toda consideración metafísica y todo intento monístico de solución. Que el *ser espiritual* se adelante como algo vigorosamente esencial para la historia —hasta el punto de casi identificarse con esta—, deviene simple consecuencia del enfoque *ontológico* (12). Con ello el hombre -ese pequeño dios, en cuanto dotado de *providencia*, *predeterminación libertad* y *conciencia axiológica* -, cobra una posición ambigua. En efecto, pese a esas facultades semidivinas y a su necesaria colaboración para la aprehensión de esencias y valores, para el intuir y el

juzgar -que le lleva en sus lecciones introductorias a la filosofía, incluso a calificarle de *demiurgo*, a resaltar *la gran misión, la dignidad y el poder del hombre* -, Hartmann no le reconoce por completo la decisiva importancia de su función. Afirma que la antigua ontología veía “el mundo entero como relativo al hombre”, supeditado a este. Pero la *nueva* ontología considera que el hombre - incluso en cuanto espiritual - “no puede ser comprendido sin el mundo”, hay que “entenderlo en su conexión con la estructura cósmica total”. Solo desde este enfoque podrá ser precisada su esencia. Y Hartmann vuelve del revés la vieja tesis: “El mundo no está interesado en el hombre, sino este en aquel. Todo es en él relativo al mundo” (13). Para Hartmann el acontecer humano pende del esquema ontológico de la realidad, este es el que cuenta de veras. Y la actividad del hombre en el aflorar de tal esquema, aunque necesaria, queda en cierto modo oscurecida, recortada, ante la riqueza y pregnancia del ser mismo. Hay en Hartmann una antítesis de fondo, un círculo tan real como insalvable. De un lado realza que el espíritu personal solo se logra por su participación en el espíritu objetivo, justo en cuanto ser manifiesto; pero, de otro, siente hasta el tuétano la intemporalidad de la razón. Según es harto sabido frente a Kant no acepta una *razón pura* como gracioso don en acto, pues las categorías del pensar se van poniendo en juego al paso de un descubrir las categorías del ser, y tales formas de razón son mucho más numerosas y complejas de lo sospechado por Kant. Sin embargo, en lo más recoleto de sí Hartmann no pretende negar la *razón pura* en sí misma, sino solo su aprioridad. Por eso la reforma y matiza. El fondo de su tesis dice que dichas categorías no se *añaden*, no se *incorporan* desde el ser a la razón -cual sucede mediante las *funcionalizaciones* de Scheler -, sino que las esencias reales actúan, por la simple ocasión de su *presencia*, como catalizadores que desvelan y autodescubren al hombre *lo implícito en su razón*. Así como hay un “patio de objetos”, obtenido por profundización en lo real, así hay también y en cierto modo, si se tolera la imagen, un “patio de categorías”. Hartmann no proclama, por tanto, una *razón histórica* en el auténtico sentido de este adjetivar - o sea, *construida exclusivamente desde las “cosas” y luego funcionalizada*, según se verá más adelante-, sino una *razón pura* que necesita explicitarse

desde histórico contacto con el ser. De ahí la antítesis aludida. Aunque el espíritu personal de cada individuo ha de perfilarse desde el espíritu objetivo para alcanzar el nivel del balance histórico, de hecho solo el espíritu personal posee en firme razón, la arroja en sí por gracia propia, canaliza desde dicha razón las aprehensiones de esencias y valores. El espíritu objetivo carece de *providencia*, de *predeterminación*, de *libertad* y de *conciencia axiológica* - es decir, de las notas que goza el espíritu personal -. Sin la razón misma, ni existiría. Ciertamente, Hartmann liga ambos espíritus con tal vigor, que a primera vista parecen complicarse en unidad funcional. Pero una consideración más atenta los descubre peligrosamente separados. No sin paradoja, el hombre de Hartmann alienta para servir de apoyatura al ontológico clarificarse, solo colabora en segundo rango a la apertura de inteligibilidad. Por contra, de manera alguna puede realizársele como centro vivo y esencializador en la formación del ser. De ahí que sea posible resumir su tesis diciendo: *el espíritu no es el hombre, sino la eclosión esencial de la realidad misma, el balance de la real clarificación* (14).

§ 2

Adelantemos ahora nuestro sentir. Comienza con una tesis que Nietzsche supo formular en modo lapidario: “El espíritu se ha formado y sigue desarrollándose.” Continúa con esta otra frase nietzscheana, más lapidaria aún, pues su estilo recuerda el del Decálogo: “*Humanizar el Universo, es decir, sentirnos cada vez más dueños*” (15). Sin duda es cierto -y debe subrayarse- que Nietzsche hipostasía demasiado la *voluntad de poder*. Acentuemos por nuestra cuenta que tal voluntad *es la del hombre*. Y a esta luz, destaquemos dos hechos. Que hay una historia esencial de la realidad por obra del ente humano, en cuanto este crea espíritu y lo proyecta luego desde sí mismo en el *ahí*, nos parece innegable. Que lo así objectado condiciona, a su vez, la íntima actividad del hombre, hasta el punto de que su particular espíritu se genera desde lo espiritual mostrenco, también parece incontrovertible. Pero lo importante no consiste tanto en reconocer estos hechos como en precisarlos.

Si comparamos lo espiritual con los restantes sectores de la realidad distínguese una curiosa nota que lo separa radicalmente de estos. Dicha nota apunta a su origen. Lo físico es *efecto*; lo orgánico, *reacción*; lo lógico, *consecuencia*. En cierto modo por estos tres sectores aparece lo *pre-fijado*, *pre-dado*. Con lo psíquico y lo valioso surge cierta complicación, pues entra el hombre. Los motivos, como las estimaciones, por mucho que me presionen, sin duda están en mi mano. “*Video meliora proboque, deteriora sequor*”, suele decirse, con Ovidio, respecto a los valores. “Conozco lo mejor, lo peor apruebo”, canta nuestro Garcilaso (16). Como lo placentero y deseable -afincado en lo psíquico-, lo valioso requiere el subjetivo estimar. ¿Por qué vale algo, sino por su ser evaluado?, pregunta Troilo al discutir la devolución de Helena. Es decir, damos valor a las cosas, lo *ponemos*. Pero Héctor contesta, en la misma obra de Shakespeare, realzando el lado objetivo del valor: Lo valioso no depende de nuestro particular querer, pues posee, goza su propia estimación y dignidad. Como resume Ortega, al recordar este diálogo, “valorar no es *dar* valor...; es *reconocer* un valor residente en el objeto” (17). Son dos tesis opuestas: la de la subjetividad y de la objetividad de los valores. Cabe proponer esta otra: el valor proviene justo de ambas instancias; no hay estimación sin algo valioso, pero tampoco tendría sentido lo valioso sin su reconocimiento (18). E igual ocurre en lo psíquico: nuestro placer y deseo se corresponden con lo placentero y deseado. La intencionalidad de ambas clases se apuntala fuertemente en sus extremos. *Cum grano salis*, podría decirse que uno y otro *son*, están *dados*. Con ello, claro está, no se afirma absolutividad alguna, sino una nueva relación fáctica. *Están ahí*, frente a frente, dos instancias, la subjetiva y la objetiva. Y ambas lo son desde la relación misma. Incluso el desear lo inexistente se apuntala en la previa y pre-figurada construcción objetiva de lo *deseado*. Si al devenir psíquico no se le aparece como *dada* dicha objetividad, el desear no tiene sentido. Ahora bien: en el origen de lo espiritual hay mayor complicación. Ya no se trata de dos instancias *dadas* -en el valor, la real y el ideal-, sino de una instancia *dada* y otra *puesta*. Dos fuentes opuestas en radical modo intervienen al aparecer el espíritu: una es *condición* y está *dada*, la otra equivale a *invención* y se refiere a algo *puesto*. En lo espiritual no solo *decide* el hombre -como al querer o al

estimar-, sino que previamente *pone* el término a decidir. Claro está que entran también contenidos psíquicos y axiológicos; pero se quedan del lado de lo *dado*, actúan como condicionantes. Ni la emoción ni el valor “es” lo artístico, por ejemplo. Todo el arte, en sentido estricto, reside en el *inventar al compás del hacer*. Las emociones y valores de un cuadro o de una novela son simples *materiales* para la *forma espiritual* lograda por el artista. E incluso entran en cada obra formas espirituales previamente creadas por otros artistas, es decir algo que ha sido *puesto* ahí por el hombre, aunque justo en cuanto *material* para el hacer e *inventar*. El arte es creación. Dicho sea de paso, también fueron creados los valores, y por eso se advierte en ellos su raíz espiritual; solo que suele llamarse *valor*, no al resultado *inmediato* en el crear, sino al reconocimiento generalizado de su obyección. Por eso se nos imponen, se *dan* por sí mismos, de no haber ceguera. Los valores son *creencias* de valores, y creencias y *ser dado* es equivalente. Lo espiritual *se torna creencia*; pero *no lo era*. En su origen coincide plenamente con las *ideas*, esas cosas que nos pasan por la cabeza, como decía un cochero a Heine y más de una vez ha recordado Ortega complacidamente. Esta ingenua frase es genial en su fondo. No hay manera de decir más concisamente y con mayor riqueza. Todo lo espiritual proviene de “cosas”, se forja *desde las cosas*, es decir desde lo *dado*. Las cosas materiales son *interpretaciones*, pero *dadas*. Y cosas resultan, por inmateriales que fueren, si se *dan* ahí, cual por sí mismas. Lo que suele llamarse “idea de Dios” no es *idea*, sino *cosa*. Las ideas *nos están pasando por la cabeza*, y en tal *pasar* decide sobre las cosas el hombre. En lo más hondo y auténtico de la historia íntegra de la Humanidad hay una constante y evolutiva decisión sobre la *cosa* más inmaterial de todas: lo trascendente y divino. Dios es lo que más nos importa, incluso al ateo, pues de la *idea* sobre tal *cosa* depende todo, absolutamente todo, para nosotros.

Lo espiritual, por tanto, es creación, aunque el impulso creador sea natural, *dado*. Ni divina ni autónoma, sino creación *humana*. Y pues el hombre crea espíritu, el espíritu es “*del*” hombre. En este genitivo se encierran tres dimensiones. Es *del* hombre en cuanto a su *origen*, a su *esencia* y a su *finalidad*. Podríamos decir: lo espiritual está creado *por* este, *en* este y *para* este. Como en toda actividad humana, en modo alguno

implica una *creatio ex nihilo*, sino una *creatio ex aliquo*: desde las *cosas*, con la *materialidad* de lo *dado*. Sin tal *materia* el espíritu mismo no podría existir. Desde las *cosas* viene lo espiritual que *nos pasa por la cabeza*; con su materialidad toma cuerpo y se torna algo más que simple idea; para las cosas y su *datividad*, se *materializa*. Nédoncelle lo ha expresado muy bien: “El espíritu no adviene a su propio destino más que por encarnación y desarrollo en la naturaleza.” Y Haecker, por su parte, entiende al hombre como “centro de la creación inmensa del mundo visible y del invisible”, pues Dios le concedió la gracia de “dar cuerpo a lo que es inmaterial y espiritual, de *corporizar* el espíritu” (19). Lo espiritual es más que idea por tomar cuerpo: se encarna, aprovecha lo dado como material para ser *dato*. Trátase, evidentemente, de crear algo inmaterial que se incorpore a lo material, que se encarne, justo para condicionar toda realidad hasta el punto de que lo así creado sea previo a cualquier aprehensión real. Por eso se *objecta* lo espiritual, se lanza *delante*, fuera. Los *productos* espirituales llamados *creaciones del espíritu* son, en efecto, *objecciones desde el espíritu mismo*. Cumplen así la finalidad implícita en tal función: *humanizar la realidad*, adueñarnos de ella. Esta es “del” espíritu. Ahora bien: el espíritu mismo, que solo “en” el hombre se genera, justamente se genera en él y solo en él porque solo el hombre puede gestarlo. La inmediatez de tal gestar oculta a una mirada poco atenta la realidad de esta gestación. Pues lo espiritual *objectado* se *realiza* y esta realidad espiritual se tesauriza y se tradita, o sea vuelve al ente individual desde fuera de sus fronteras carnales, tenemos que las múltiples formas históricas de perfilar el espíritu nos lo presentan como algo *recibido* o *tenido ya* por el hombre; es decir, como *dado*. Sin embargo, lo *dado* del espíritu no “es”, con todo rigor, espíritu. Este es *transitivo*. Su esencia consiste en *transferirse* a “las cosas que nos pasan por la cabeza” es decir en *informarlas*. De otro modo: el espíritu no se agota en la *determinada estructura de formas* que tenga en uso, pues consiste fundamentalmente en el *dinamismo* del informar. Esto se comprende bien desde una concepción que acentúe la historicidad del espíritu; se oscurece, en cambio, desde una *tesis fisicalista*. Argumentemos, por tanto, contra esta última posición. Si en verdad dicha estructura formal en uso

fuera naturaleza, *physis*, siempre igual e invariable, también el informar sería idéntico, como secuela forzosa de su *physis* formal. Pero sabemos muy bien, sin embargo, que lo espiritual traditado y recibido, el inicial espíritu que nos es *dado*, lleva en su entraña la mudanza temporal. Y como, justamente, ha sido obyectado desde dentro del hombre, la variación se ha cumplido *dentro* del hombre, en él. No *en las formas* recibidas, sino al *sesgo y secuela del informar* se produce el milagro del espíritu, en su más estrecho sentido. Y esto quiere decir que el hombre interviene, que el espíritu tiene realidad “por” obra del hombre. La más inmediata y urgente creación espiritual del hombre es el espíritu mismo. E implica, además, una tarea permanente. En ningún momento queda *hecho*, concluso, el espíritu, pues siempre *lo estamos haciendo*, cada uno el suyo. Por tanto, los *productos* espirituales -lo producido *por* el espíritu y obyectado fuera de sí-, son creaciones de segundo y de tercer grado. La primaria creación del hombre -su más alta maravilla- es precisamente la de *este crear el espíritu mismo*, el productor de tales productos. El hombre, en cuanto ente excepcional en la Creación, goza del privilegio divino acomodado a su condición de terrícola: el de *crear su propio espíritu* con las materialidades a mano. Esta es la tarea más radical y constitutiva de la *humanitas*. Dios puso al hombre *ahí*, en tiempo y espacio, para que a su modo se divinizara, es decir, fuera dejando en la secular carrera su *animalitas*. Bien claro lo dicen los textos bíblicos. Al leer en ellos la motivación del destino humano ¿no se nos contagia cierta amarga sonrisa? También nos lo recuerda San Agustín: A nuestros primeros padres les deleitó la sugerencia de la serpiente: *Eritis sicut dii*; pero Dios les lanza a cumplir tal aventura en cuerpo y alma. Y así -San Agustín lo añade-, el hombre, este ente destinado a ser “espiritual en la carne, devino carnal en la mente” (20). *En el tiempo y en la materialidad* tendría que divinizarse. Por eso no goza sin más de la espiritual condición del ángel, sino que sólo le fue concedida la posibilidad de tal quehacer autocreador. El espíritu -lo que desde esta dimensión de la sentencia divina logre en cuanto tal-, es y será algo real, de este mundo, ajeno a Dios mismo. De su invención y hechura solo nosotros somos responsables. El hombre -fabricante de espíritu-, es así *tecnita* de sí mismo. *In terminis*, ha sido

condenado a tal espiritualizarse, a fabricar espíritu para uso propio ante la realidad. De ahí todas sus tecnicidades orientadas a las cosas. Y no se trata, por lo demás, de un puro segregar espíritu de sí mismo, pues en tal caso tendría ya, en modo implícito, su ser, cual la semilla en la imagen favorita de Hegel. El hombre tiene que *inventar* -hacer venir a él- el espíritu, desde luego; pero *a partir de materialidades*, de lo radicalmente opuesto a lo espiritual. Por eso es que halla en las cosas más sordas y opacas -en *eso* que aún no rezuma *logos*- estímulo y ocasión para su *inventar* espíritu. Se comprende muy bien que así sea: dicho inventar tiene, justamente, la secreta finalidad de *manejarlas*. Pone en las cosas su huella para adueñárselas. Observemos un momento nuestro trato “directo” con lo real. Pese a las ya reiteradas advertencias de los psicólogos, el hombre de la calle sigue y seguirá pensando ingenuamente que el percibir es una actividad inmediata y dada graciosamente, sin más, en la cual se produce, *ipso facto* e *ipso jure*, la aprehensión de lo percibido. Se trata, sin embargo, de un acto muy complejo. En el percibir humano hay algo prohibido al percibir del animal, por inteligente que le consideremos. Desde luego, cabe entender la percepción del animal con muchos de los caracteres comprobados en el hombre: el cúmulo de recuerdos y la creencia en la realidad de lo percibido, por ejemplo. Ahora bien: el hombre *pone* en su percibir algo más que meros contenidos psicológicos: pone espíritu. Claro está que puede usar la estricta percepción animal -e incluso la usa con excesiva frecuencia para su condición humana-. Como su humanidad consiste en *quehacer*, falla y descansa, no cumple siempre con su tensión humanizadora. Necesitamos vacaciones de humanidad, y a veces sobrevienen por sí mismas cuando desfallecemos. No obstante, dicha tensión está tan consustancializada con la dinámica de nuestra actividad, que en modo espontáneo la cumplimos normalmente. En el puro ver, *pintamos* (21). He aquí algo que el animal no puede hacer, ni siquiera con el mono pintor de algunos experimentos actuales, pues éste *mancha*, no *pinta*. Su percepción podrá gozar de todas las complejidades psicológicas que se quiera, pero jamás será un percibir *espiritual*, es decir, *informante de cosas*. Esto sólo lo logra el hombre, justo por ser creador de espíritu, pues el espíritu es “del” hombre. Apar-

te del origen y finalidad -y apretándose como esencial- figura en las dimensiones del citado genitivo ese *pertenecerle* que lo incorpora al humano esquema ontológico. No sólo es “del” hombre porque este lo crea y lo aplica a las cosas, sino porque el hombre no *sería* humano sin *tenerlo* y *usarlo* en su propio dinamismo. Ya hemos dicho que lo esencial del espíritu no reside en su estructura, sino en su actualidad. Con esto, sin embargo, en modo alguno se afirma que se agote en dicho dinamismo, pues el espíritu no es sustante, no se basta a sí mismo. Muy al contrario, funciona en tal coyunda con la conciencia, que no es posible predicar un simple emparejarse con ella, ni mucho menos un brutal lanzarse a su conquista para dominarla. Es tan profunda y solapada la impregnación espiritual, nace tan desde dentro de nosotros mismos, que ya en la mismísima raíz de cada uno aparece y funciona, aunque en modo eminente por lo más logrado del quehacer, en lo más inobjetivable de este. Pues el espíritu es de muy complejos niveles y alcanza muchos grados su perfeccionarse. Para expresarlo en tosca imagen, hay “un espíritu” -es decir, una parte de él- que parece brotar desde dentro, cual si perteneciera a la propia naturaleza del hombre, a su porción de animalidad; otro, por el contrario, que asedia y oprime por todos lados la conciencia, cual fuerza ajena y dominadora; otro, en fin, que se va forjando día a día y trabajosamente como obra nuestra, por propia y a veces sabida iniciativa humana. Y no obstante, solo disponemos de “un” espíritu, el de cada quien, y siempre enraizado estrechamente a la conciencia -sin la cual no estaría en parte alguna-. La razón de ello es muy simple: que el espíritu es *sujeto*, incluso cuando polemiza con nosotros mismos. Y como tal *sujeto*, tiene su ámbito vital, su *dramática* curva de *acción*, su carga de destino, su costado al azar, su ímprobo luchar por sí con denodado esfuerzo. Es más: en su mismísimo centro de gravedad resulta ser un *sujeto* calificable de *último*. En efecto, tanto la conciencia como el yo -tardíamente descubierto este, en la historia del hombre, por su inmediatez y ocultamiento en lo hondo de la conciencia- toleran sin duda alguna y pese a sus resistencias *intencionales*, cierta *reflexión* sobre su *inmediato* pasado, de modo que se autoconstituyen como *objetos* de *representación*. El espíritu, en cambio, sólo puede ser sujeto, “es” el *sujeto último* -por

no emplear el calificativo, hartos peligroso y nada justo en este caso, de *sujeto absoluto*-. Se entiende, en cuanto a su estricta vigencia y actualidad nos referimos. Por eso nos es insoluble misterio el *Quien* que de veras somos. Al *Quien* se apunta mediante las esenciales respuestas al sordo preguntar “¿qué soy yo?”, se le cerca, pero no se le toca jamás en su escondido centro, en lo existencial de su actividad. Y no obstante, es este misterioso sujeto quien realmente ordena y manda en nuestras relaciones con el mundo y con nosotros mismos. Obsérvese: la conciencia *recibe, sabe de este recibir* desde el mundo, e incluso *recibe este saber del recibir* -en la autorreflexión o autoconciencia-, más no ordena ni dirige la aprehensión, no selecciona desde sí misma ni inquiere, no informa ni decide sobre el informar. Solo en su más recoleta función se permite una actividad estructuradora -alzada en su centro óntico, el yo- para mantener a raya la irrupción caótica de lo externo, identificarlo y disponerlo. E incluso esta actividad es delegada, pues se recibe *desde el espíritu*. Por lo demás, estrictamente en cuanto conciencia, permanece pasiva, radicalmente abierta al mundo en torno. Sin ese ordenador espíritu creado por el hombre, no podríamos detener la avalancha, la tempestuosa arremetida de las cosas. El espíritu impregna de arriba abajo la conciencia y justo en antagonismo a la nuda realidad. Funciona como instancia contraria a la exterior. Por eso la pone trabas y obstáculos, la niega y vence a su modo, la selecciona y ordena, la pregunta y dirige, la provoca y desvía. El espíritu -inerte en sí mismo- le busca las vueltas a lo real, *sabe mandar*. Y así, impera. Esta es, en suma, la instancia que, desde Kant -si bien en el sentido amplio de la palabra-, se llama *trascendental*.

Ahora bien: el hombre no solo crea espíritu para aplicarlo ante su propia abertura a la nuda realidad, sino que lo proyecta *fuera de sí*. Este obyectar espíritu se cumple en dos vías, en dos tipos de actividades: al filo mismo de los actos y encapsulado en las *obras*. Califiquémoslas, con viejos vocablos, de *práctica* y de *poética*. Mediante dichas actividades expresivas se *visualiza* el espíritu, encárnase de manera perdurable, ya sea en conductas o en cosas, en mármol o en sonido, en técnico cumplimiento o en instrumental teoría. Y el espíritu, así visualizado, se *contagia*. El contagio es una categoría vital en el más amplio sentido de este calificar -por

lo que trasciende en mucho lo biológico, a cuyo nivel se ha reducido su significación abusivamente-. Con mayor vigor: el contagio se acrecienta cuanto más alto se asciende en la escala ontológica, pues se trata de una categoría descendente, que recorre la realidad de arriba abajo. El contagio psíquico es mayor -más íntimo, solapado y persistente- que el orgánico; el contagio espiritual puede ser tan profundo, tan sutil e insidioso, que ni siquiera se reconozca en sus reacciones y consecuencias. Naturalmente, puede provocarse desde el ávido fondo de un espíritu abierto al aprendizaje -sea consciente o inconsciente-; pero el de veras inicial y pregnante, el consustancial con la vida, prodúcese en modo tan súbito, espontáneo y pleno, que se instala dentro de los individuos cual si fuera nativa manera de ser. Del espíritu recibido, traditado, proviene el contagio mayor. Ya se advierte lo limitado de ese entenderle en cuanto *contacto* de la carne. Cual ocurre en la inmensa mayoría de los vocablos, en este se da la parte por el todo, se realza lo visible y tangible como símbolo de la totalidad. El *contagio* -de *cum* y *tango*- alcanza, en su intención semántica, el *tocar* de lo intocable: el del espíritu. Todo lo *ex-sistente* está ahí, en el *hic et nunc*, uno al lado del otro, junto, en *con-tacto*. El contagio -repite- es una categoría *ex-sistencial*. Y por doquier se advierte, en consecuencia. Así se explica, por ejemplo, un curioso fenómeno de la historia: que pueblos vencidos, culturalmente superiores, terminen *aniquilando* -asimilando- los invasores de nivel inferior. Y este otro, más extraño aún: que se contagien ciertas características estructurales de los vencidos por la admiración que producen en algunos aspectos. A ello recurre Jung, aunque en simple nivel psicológico, para explicar la asombrosa invasión vertical del exterminado piel roja en el norteamericano de hoy, de cuya alma joven se ha adueñado. Sin contagio psíquico, y sobre todo sin el espiritual, tales fenómenos serían ininteligibles. Y para terminar con este punto, me parece muy pertinente advertir que en esta triste época nuestra, donde el odio y la violencia se han enseñoreado de la inmensa mayoría de las conciencias, súfrese una evidente menesterosidad de espíritu -por lo demás compatible con su normal desarrollo y ejercicio en una minoría-, gestada y potenciada por la creciente incapacidad para reconocer lo superior. Hoy avergüenza admirar -sin duda por complejo de inferioridad-, se yugulan en el mismo

acto de nacer las admiraciones. Como mecanismo de defensa, sostiénese la aspiración a ser uno mismo, a proceder *in puribus*. Si en cueros hubiera dejado Adán su espíritu, no habría *humanitas*, sino *animalitas*, sobre la faz de la Tierra. La capacidad de admiración aumenta con la fortaleza y superioridad. Cuando el espíritu se cierra al benéfico contagio, no permanece a nivel, se empobrece y debilita. Así ocurre en naciones cercadas por altas fronteras espirituales. Pues esta extraña y frágil *fabricación* humana que es, en definitiva, el hombre, precisa de una alta tensión superadora. Cual la flecha en vuelo, cae cuando no asciende. La conciencia no alienta jamás en soledad, aunque no por ello se aniquilaría, pues parece algo *natural* en el hombre, al menos en cuanto procede de su *animalitas*; incluso en sueños está sedienta de correlatos intencionales. El espíritu, en cambio, para revitalizarse y no morir, necesita constante compañía, asimila nuevos elementos espirituales. El hombre solitario se angustia, pero puede aguantarse: el espíritu -que sólo vive en el diálogo, incluido el interno- se mustia y muere sin su esencial ejercicio. Naturalmente, quedará ahí, cual árbol muerto de pie, cierta parte del espíritu, la más soterrada en la conciencia, que por enraizada en lo intravital siempre permanece en uso. Tal ocurre con el espacio y el tiempo como formas de nuestra sensibilidad; sobre todo con el tiempo, más afín a los ritmos corporales. Decía Spengler que el espacio *existe* -es decir, está ahí-, mientras que el tiempo se *descubre*, se esboza desde dentro. Y, en efecto, con dinamismo propio corre por la intimidad el tiempo *nuestro*. Por eso añadía también: Lo trágico es el tiempo. Sin negar dicha *exterioridad*, debe reconocerse, sin embargo, cierto recrear el espacio desde el tiempo. Trátase de un hecho irracional, aunque absolutamente firme: el griego lo sentía en unidad intemporal cerrada, mientras el moderno lo ve abierto al infinito, fluyente, cual una *función*. Por eso se ensimismaba el griego en un *presente eterno* y nosotros nos lanzamos, en feroz galopada, hacia un *futuro sin límites*.

El hombre -decíamos- fabrica su propio espíritu y lo lanza fuera de sí. Literalmente, elévase *ahí*, viviendo *separado* en cierto modo; puede calificarse, con giro exacto, como “espíritu-exterior”. Desde él, mediante esa forma especial de contagio llamada *tradición*, se conserva y se transmite. Esta salvadora categoría es fundamental para el progreso humano.

Por lo pronto, gracias a ella no está el hombre forzado a partir del punto cero, no repite la inicial creación de espíritu en cada caso. También esto es un hecho innegable. Pero el reconocimiento del hecho no desliga de la obligación de comprenderlo. No basta con apreciar espíritu en el ahí, por sí mismo, en modo independiente, a veces sin soporte visible mucho menos con perfilarlo como simple acervo de *contenidos* asentados en materialidades. Hartmann, por ejemplo, concede que hay en ese acervo algo más: *formas* de vida, *formas* de sentir y de pensar. Ahora bien: ¿qué quiere decir con esto? Acaso extrememos nuestro matiz interpretativo; mas parece ofrecerlas cual arraigadas costumbres o maneras de formación contingente, no como auténticas *formas* o improntas trascendentales de un *sujeto* aprehensor. Paradójicamente, el conceder sustantiva realidad al espíritu lo aniquila. Reducido a pura *estructura formal* no sería nada. Es espíritu, justo porque tal estructura contiene y domina la avalancha cósmica, porque *funciona* para imponerse a ella en cuanto sujeto. De ahí que, en rigor, esté siempre *referido-a*. Como toda intencionalidad, engloba en sí la actitud misma y sus correlatos objetivos. Un espíritu puro -es decir, absoluta estructura- podrá ser una abstracción útil al pensar analítico de estos problemas, jamás una realidad. El espíritu es *real* por su destino, por su particularísima índole de *concreto* funcionamiento, siempre empecinado en el fecundo *humus* de la vida. Darle realidad en cuanto ente puro, equivaldría a hipostasiarlo. Y esto es lo que suele hacerse al entender el “espíritu exterior” como algo que se conserva *en sí y por sí mismo*. No se niega por ello su *objetivación*, su estar ahí en cuanto término objetivo, *ad quem*. En ciertos límites, tiene el poder de tornarse objeto para otro espíritu, si bien nos enfrentamos aquí con un modo de ser objeto muy especial, pues no se reduce a estar lanzado, arrojado ahí ante mí -*ob-jectum*-, sino que más bien se oculta; y a tal punto, que ha de ser perseguido, para su aprehensión, no solamente por fuera, en la estricta faz aparential, sino adentrándose por él, apoderándose de su íntimo resorte mediante cierta reconstrucción espiritual. Pero salvada la necesidad de esta vía de acceso, se le puede entender como objeto, es decir, posible término contrapuesto a otro espíritu. Si el espíritu -fabricación del hombre- no pudiera ser aprehendido de algún modo, comunicado,

traditado, contagiado, la cantidad de espíritu en el mundo se quedaría al nivel de la época más primitiva, no se salvaría así el ingente esfuerzo histórico por fabricarlo. Afortunadamente, el espíritu se tesauroiza, crece en la plural actividad de nuestros esfuerzos, se contagia, se salva. La famosa imagen del enano sobre los hombros de un gigante está intuita, precisamente, sobre esta peculiaridad del espíritu, si bien se ha conceptualizado en base al creciente tesoro del saber. De ahí que pueda decirse -también en imagen- que sus contenidos y referencias intencionales, calcificados en formas, se yuxtaponen verticalmente, se encaraman sobre el nivel anterior, cual pluralidad de madréporas en la unidad isleña del sistema. Y son precisamente esas formas categoriales -inéditas funciones para apresar toda una serie de nuevas representaciones bajo otra unidad representativa- las que alimentan tal crecimiento. Ya se insistirá sobre este punto, al hablar de “funcionalizaciones”. Por el momento, baste advertir que lo realmente importante en los contenidos es la implícita ley de su aprehensión, la forma categorial que los contiene. Desde luego esta jamás se adelanta por sí misma, al menos de manera ostensible; pero también es cierto que siempre está ahí, en la resultante de la función aunque escondida tras lo presencial. En cuanto constitutivo del espíritu, en toda su labor sucede así. Las obras de arte guardan celosamente la huella del pulgar, la señal identificadora de su creador. El más breve dibujo involucra toda una estética. Lo así hallado en el espíritu *objetivado*, es decir, en la obra espiritual, no es precisamente un espíritu concreto y vivo, sino las huellas de su estilo, esas formas categoriales de apresar y expresar. Con ellas -por contagio, que la admiración facilita y aviva- enriquecemos nuestro propio espíritu, lo peraltamos sobre sí mismo. Claro es que ya había tomado esta forma temprana, por insidiosa y casual manera, en su mismo basamento. Ya veremos que nos rodea apretadamente el espíritu, nos cubre y protege, desde el momento mismo de nacer. No está ahí por sí mismo y aparte, como entidad sustantiva e independiente, sino en toda obra espiritual y en todos y cada uno de los espíritus individuales que nos cercan. Porque más apremiante que las cosas nos aprieta el espíritu. Ya había observado Malebranche este fenómeno y sus posibles, a veces graves consecuencias (22). Sobre dicho basamento -mucho más

amplio de lo que se piensa, pues recorre nuestro ser de arriba abajo-, se va perfilando y depurando nuestro espíritu personal -a veces en lucha contra su mismo perfil recibido-, desde luego por propia iniciativa y jadeo, aunque no siempre lo sepamos. Conviene repetirlo: El hombre crea su espíritu, pero no necesita, por suerte, iniciar en modo absoluto tal tarea. Halla ante sí materiales ya informados, que asimila su propia estructura categorial. El soporte de tales formas aparece como contenidos históricos; la mirada del aprendiz va más allá de estos, inquiere tras ellos sus *formas*. Por eso es que la capacidad de admiración por los contenidos acrecienta el poder visualizador de las formas. Eso es todo.

Ya se advierte lo esencial. Que el hombre invente espíritu, lo lance fuera de sí y quede condicionado por su propia invención, sin duda debe ser reconocido como un hecho ya insoslayable. Ahora conviene analizarlo, escudriñar en su entraña, perseguirlo por sus ramificaciones y consecuencias, pues no hay saber más efectivo que el fáctico para trascender y dominar la facticidad que nos aqueja. Acaso se vislumbre así cierta *técnica humana* para acelerar y acrecer la promoción de humanidad. Tal anhelo en muy viejo, siempre se ha insinuado, aunque de modo más o menos vago, en el esperanzado corazón del hombre. Me complace citar uno, formulado no ha mucho por el biólogo y filósofo Hans Driesch: “No podemos imaginar siquiera lo que una psicología fundada en un sólido saber podría dar de sí para el establecimiento de una verdadera *técnica humana*” (23). Confesemos, por nuestra parte, que dicha técnica ya se perfila como posible en el horizonte de las cercanas esperanzas. Es tal posibilidad, precisamente, la avizorada en esta meditación. Sólo que en modo alguno podría tomar cuerpo desde simple base psicológica -según Driesch nos afirma-, sino mediante otra estrofa, de índole estrictamente espiritual. Para encarnarla y tornarla visible hay que analizar este cúmulo de hechos. Pero antes de indagar y aventurar una exégesis o explicación, acerquémonos, con el fin de comprenderlos a fondo, a la raíz común de todos ellos, a lo que podríamos llamar el *hecho radical* que los genera.

NOTAS AL CAPITULO I

- (1) El término espíritu es terriblemente equívoco. Abbagnano, en su Diccionario de Filosofía, distingue cinco acepciones: 1) alma racional o entendimiento (significación predominante en la filosofía moderna y contemporánea; 2) *pneuma* o soplo animado (sentido original del término, *lo que vivifica*); 3) sustancias incorpóreas (ángeles, demonios, difuntos); 4) materia sutil e impalpable, fuerza animadora de las cosas (Renacimiento); 5) disposición o aptitud, también actitud (espíritu geométrico, deportivo, etc.). Precisa que el primer significado es el único relacionado con la filosofía moderna, siendo Descartes su introductor. Hegel inicia otro giro. La significación cartesiana del término se mantiene en Hegel para el espíritu subjetivo (finito, o sea alma, entendimiento, razón); pero tanto el espíritu objetivo como el absoluto se convierten en „realidad histórica, mundo de valores“.

Subrayemos por nuestra cuenta la relación *vida y espíritu* en Hegel. Este había comenzado sintiendo profundamente la idea de vida, hasta el punto de entender lo Absoluto como vitalidad. Por eso se enlaza su idea juvenil de *Espíritu* con la concepción francesa del *génie d'un peuple*, naciente en Montesquieu, recogida por Herder y el romanticismo alemán (*Volksgeist*), y asimilando al paso la idea de *volonté générale* destacada por Rousseau. Muy bien lo ha visto Henri Niel (De la Mediación en la filosofía de Hegel, 1945) y Jean Hyppolite (Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel, 1948). De ahí estas dos posiciones básicas en Hegel: contra reflexión abstracta, *dialéctica vital*; contra individualismo, *nostridad*. Y esta última toma forma histórica como *vida de un pueblo*. Escribe Hegel en la Fenomenología del Espíritu (Parte C, cap. V, apartado B, 1): “Es en la vida de un pueblo que el concepto de actualización de la razón consciente de sí tiene, de hecho, su perfecta realidad.” Y añade. “En un pueblo libre la razón está en verdad efectivamente realizada, es presencia del espíritu viviente; en este espíritu, el individuo... es él mismo esta esencia.” Asoma, pues, un primado del *nosotros*, aunque Hegel se exprese así: “Yo intuiciono Ellos como Yo, Yo como Ellos.” A esta luz parece innegable la inmanencia del Espíritu hegeliano y su conexión con la vitalidad. Incluso podría decirse: no solo es identidad con lo real, sino historicidad. Por desgracia, sobre esta nota de *evolución* domina en Hegel otra: su *panlogismo*. La evolución resulta entonces *evolución de la Razón*, y por ello lo real queda supeditado a lo racional; o sea, deviene *secuencia lógica* con toda necesidad. De ahí que el hombre no cuente para nada, esté esclavizado al servicio del Absoluto. En suma, para Hegel *el Espíritu ya es por sí mismo y por sí deviene*, justo para perfeccionarse en puro afán de conocimiento. Frente a este Espíritu con mayúscula, sustantivo y generador, será preciso ir descubriendo *el espíritu en verdad real y vivo* histórico de veras y no estrictamente lógico, el que se gesta por actividad del hombre histórico.

No sobra advertir, por último, que la idea de vida en cuanto fundamento es antiquísima, sin duda primaria. Fluye, en efecto, por toda la historia del hombre,

pese a su radical olvido en los siglos modernos. Baste apuntar que es la significación de una vieja palabra: *maná*. Citaré una sola autoridad, e incluso sobra. Dice Gilbert Murray en el cap. I de *La religión griega*: “...*maná*: palabra primitiva que comprende fuerza, vitalidad, prestigio, santidad y poder mágico, y que puede pertenecer lo mismo a un león que a un jefe, a un curandero o al hacha de pelea”. Tal ímpetu, fuerza o poder vivo siempre se fue comprendiendo al sesgo de los avatares históricos. En tosco esbozo, pueden resumirse todos ellos en tres niveles de comprensión: religioso, metafísico y científico. La idea de vida y la de espíritu caminan del brazo, sufren las mismas matizaciones.

- (2) Scheler: De lo eterno en el hombre. En el ensayo de este volumen, que titula: *Los problemas de la Religión* cap. II, 3, apartado titulado: *El espíritu*.
- (3) Scheler: Los problemas de la Religión, cap. II, 4.
- (4) Scheler: Los problemas de la Religión, cap. II, 4, apartado: *Conocimiento de esencias*.
- (5) Scheler: Los problemas de la Religión, cap. II, 4, apartado: *Funcionalización de una intuición esencial*.
- (6) Scheler: El puesto del hombre en el cosmos, II, 5: *El espíritu como actualidad pura*. Hablando de las “formas” de pensar, preferir e intuir el mundo, tanto en su aspecto de alma como de espíritu, afirma al comienzo de la Parte II, apartado A, de su Sociología del Saber: “Estas no son para nosotros entidades metafísicas que precedan sustancialmente al convivir y al vivir algo en compañía, sino solo los sujetos del contenido espiritual o psíquico que está produciéndose incesantemente en él “en compañía”, nunca son la mera suma del saber de los individuos “más” una mera comunicación subsecuente de este saber.” Por tanto, ni entidad *metafísica* ni *suma* de los individuales esfuerzos; y no obstante, *sujeto*. quede bien subrayada en el ánimo del lector esta apostilla.
- (7) Scheler: El puesto del hombre en el cosmos, VI. Cf., igualmente, su ensayo *Cosmovisión filosófica*, del volumen Fenomenología y Metafísica de la Libertad.

Conviene añadir que Scheler, aunque considera “esencialmente distintos” la vida y el espíritu, establece entre ambos principios una estrecha “*relación mutua: el espíritu idea la vida y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu*”. Por eso critica a Klages en base a esta tesis: “El espíritu y la vida están mutuamente coordinados; es un error fundamental el colocarlos en hostilidad primordial o en estado de lucha” (cf. El puesto del hombre en el cosmos, V). Pero también es cierto que ante todo destaca su origen en el espíritu eterno, en la raíz divina. En el tiempo, pero trabajando para la eternidad, de donde procede. Es inevitable el recuerdo de Hegel, quien pone lo eterno en el tiempo, parte del sentimiento del Ser como *resultado* de un dinamismo vital. Afirma este: “Solo lo vivo, lo espiritual, se agita dentro de sí, se desarrolla.” En lo biológico, repitiéndose por yuxtaposición; en lo espiritual, progresando por asimilación, por intususcepción. Sin embargo,

este progreso no trasciende sus propios fines iniciales; debemos representarlo -añade Hegel- “no como una línea recta remontándose al infinito abstracto, sino como una circunferencia que tiende, en cuanto tal, a volver sobre sí misma.” (Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, Introducción A, 2 b, edición de Michelet). Tal circularidad cierra el paso a todo *novum* excluye la libertad en el tiempo, transforma el proceso cronológico en puras secuencias lógicas, siempre aherrojadas por la categoría necesidad. Sin embargo, la cualificación vital del espíritu no le viene a Scheler directamente de Hegel, sino de su maestro Eucken. Ya se precisará más adelante.

- (8) Hartmann: La nueva ontología, 1942 cap. III. Añade Hartmann que se alza contra estas afirmaciones una serie de antiquísimos prejuicios: a) el de identificar realidad con materialidad; b) el de oponer el devenir y el Ser; c) el de creer que el espíritu es independiente de lo corporal.

El profesor peruano Honorio Delgado, en su conferencia de 1956 sobre Nikolai Hartmann y el reino del espíritu precisa de este modo la concepción de Hartmann: “El espíritu que él estudia no es el divino, objeto predilecto de la especulación entre los autores antiguos y medievales, ni el absoluto, que nadie exaltó tanto como Hegel, sino el finito y empírico de la experiencia humana, que vive y muere en el tiempo, que tiene historia y está sujeto a accidentes e imperfecciones”. Y añade, a continuación: “Hartmann, en su obra El problema del ser espiritual antes que empeñarse en lograr una definición del espíritu, pone todo su conato en determinar qué constituyen sus fenómenos, pese a lo enigmático de su esencia. Así, acierta a poner en claro que por su naturaleza el espíritu se sustenta invariablemente sobre otras formas del ser, teniendo una actividad expansiva y unitiva dirigida a todo lo que alcanza. Ora se empina sobre lo anímico, ora se materializa en las cosas. Donde está, ahí se muestran sus particularidades de índole, contenido y formación categorial superiores a las de la materia, de la vida orgánica y de la vida psíquica.” Hay, en efecto, un *novum* categorial en esta esfera del ser. Y no sólo aparece en procesal devenir sino que “es” proceso. “El espíritu vivo -continúa Delgado- no solo está en el proceso del acontecer, sino que él mismo es proceso: cambio espontáneo que busca y halla nueva configuración, dotado de una libertad creadora y autoformativa sin igual en el mundo. No persiste por inercia, como lo físico, ni por reproducción, como lo orgánico, sino por el poder que tiene de mantener su identidad en la transformación. No es un mundo aparte que flota sobre el torrente de la vida, sino uno con los demás, con nuestros afanes, articulado en la existencia de los individuos y en el suceder histórico. Si bien se apoya en lo anímico, en lo orgánico y en lo material -los estratos más fuertes del ser-, es capaz de influir sobre ellos introduciendo su determinación propia. Ciertamente, no modifica ni tuerce las leyes de la naturaleza; pero tiene poder para aprehenderlas y aprovecharlas, con todas las ventajas y todos los riesgos anexos a dirigir y desencadenar potencias de cuyos efectos puede depender el destino de la humanidad” (cf. el 2). Y al exponer

el *espíritu objetivo* en Hartmann, dice: “El espíritu objetivo es super-individual y colectivo o común, real, actual y vivo. Está sujeto, en su condición peculiar, a transformaciones y vicisitudes. Comparte la temporalidad con la vida orgánica y con el espíritu personal, al que condiciona y en el que es actual; pero su ritmo y su dinámica son diferentes. Solo él tiene verdadera historia, por encima de la vida y la muerte de los hombres. Esta última es la diferencia positiva que presenta respecto del espíritu personal; la diferencia negativa consiste en que el objetivo carece de conciencia propia. Ello no debe entenderse en el sentido de que el espíritu objetivo está fuera o al lado del espíritu humano; al contrario, es este, vive en los hombres y se transmite por ellos; una vez que se explicita, pasa de persona a persona y a través de las generaciones” (4).

Recordemos al caso que el sujeto trascendental de Husserl -tan diferente al kantiano, simple condición apriórica al conocer, sujeto lógico, no ontológico-, también es una realidad que puede aprehenderse mediante la *Wesensschau*. Husserl destaca -precisa Berger- “un modo particular de existencia propio del sujeto: para Husserl... es real sin ser sustancial”. De ahí que implique algo más que una simple *admisión* -como en Kant-, pues puede ser *experimentado* aprehendido. El trascendental de Husserl ya no es una “manera de conocer”, sino “una manera original de ser, de *ser fuera del mundo*” (G. Berger, *El cogito en la filosofía de Husserl* cap. VI). Hartmann añade, por tanto, las notas de vida y temporalidad mundanas a la simple realidad *extra-mundana* de Husserl.

- (9) Hartmann: Posibilidad y efectividad (volumen II de su *Ontología*) Sec. III, cap. 46, a.

Por la importancia del caso, conviene recoger esta página de Hartmann. Dice así: “El conocimiento es una forma del ser espiritual. Pero el espíritu es algo real en el pleno sentido de la palabra. Esto sólo es paradójico cuando se entiende por realidad la manera de ser de las cosas materiales, o incluso la materialidad misma en suma, cuando se inyecta al término, el cual sólo significa una manera de ser, alguna de las teorías populares corrientes, como el materialismo, el naturalismo u otra semejante. De todo esto hay que emanciparse en la ontología. Las notas características de lo real no son, en absoluto, sino estas: 1) la temporalidad con sus categorías de proceso, el nacer y perecer; 2) la individualidad, el ser único y una sola vez, y 3) la integridad de la predeterminación en el orden real (ley real de la efectividad).” Y añade a continuación: “Las notas indicadas son plena y totalmente exactas en todas las especificaciones del ser espiritual. Este ser es, siempre y dondequiera que aparezca, un ser temporalmente limitado, el cual presenta devenir específico, tiene su ley de desarrollo, su historicidad. Y es en todos los estadios irrepitable, único, se da una sola vez, es algo individual; por cierto que esto último, tanto tratándose de pueblos y épocas como de individuos. Con lo anterior tiene también en sí la predeterminación de cuanto mantiene índole procesal; el espíritu es, bajo cualquier forma que tome, producto de una cadena de condiciones complicada e incluso

histórica. Nunca puede ser distinto de lo que es ni devenir distintamente de como deviene. En suma, sigue la general “ley real de la efectividad”, no de otra suerte que el ente de los estratos reales inferiores.”

(10) Hartmann: La nueva ontología, II.

Añade: aunque las categorías gnoseológicas son las primeras condiciones de nuestro conocimiento, “no constituyen, sin embargo, lo que en el conocimiento se conoce primero”. Esto no implica que sean incognoscibles. Muy al contrario: “Sólo pueden ser conocidas mediatamente, a saber: al través del simple conocimiento de los objetos.” Pese a cuanto Kant pretende y dice, este no tomó sus categorías de la tabla de los juicios, pues tuvo que ampliarla. “Las categorías deben ser tomadas del contenido del conocimiento”, o sea “del objeto mismo”.

- (11) Hartmann: Ontología: Fundamentos, Introducción, 8, 1934. He aquí algunas citas de dicho 8, titulado: *Lo metafísico en el espiritual objetivo*: “En el día de hoy, que mira el espíritu mismo con ojos predominantemente históricos, no es ningún misterio que el mundo del espíritu constituya, una vez más, una esfera especial del ser, superior esta a la de la vida psíquica. Está ligada al individuo, naciendo y muriendo con él. La vida espiritual no es nunca cosa del individuo, por más que el individuo, en cuanto persona, sea un ente cerrado y *sui generis*.” Tras la descripción de la esfera espiritual recogida en nuestro texto añade: “El espíritu, entendido en este sentido, como totalidad, es lo que une en todo tiempo a los hombres ahí donde los separan la conciencia y la personalidad”. Justamente, la singularidad de cada hombre jamás es comprensible por sí misma: “lo es únicamente partiendo del todo de un espíritu histórico, el circundante al caso”. Esta tesis de Hartmann nos parece innegable. Es de fondo historicista, pero en su sentido auténtico y fundamental, por lo cual puede y debe ser respetada en cualquier intento de superación al historicismo, entendiéndole ahora en el aspecto peyorativo que suele darse al vocablo. Hartmann intenta dicha superación mediante aprehensión y descripción fenomenológica, excluyendo toda proclividad metafísica. Dice al caso: “Se puede apresar y describir la vida y los destinos del espíritu objetivo exactamente como se puede apresar y describir todo lo real, hasta donde se manifieste en fenómenos. En la misma medida, no hay en él, en cuanto fenómeno, nada oculto o misterioso. Enigmática resulta, en cambio, su manera de ser. No basta comprobar que es un modo de realidad espiritual, pues no tiene la forma que conocemos por espíritu personal. No es sujeto ni conciencia. Ni por su contenido ni en el tiempo se agota en la conciencia del hombre individual. Pero nosotros no conocemos más conciencia que la del individuo.” Añade que este carácter enigmático es el que llevó a sentar tesis metafísicas a su respecto; la de Hegel, por ejemplo, quien “lo entendía como la unidad de una “sustancia” de la cual sólo eran expresiones accidentales las distintas personas”. Sin embargo, lo insostenible de la tesis hegeliana no invalida el fenómeno mismo: “la cosa no está en modo alguno despachada con rechazar la sustancialidad”. E insiste en su enfoque metódico: para llegar a la raíz de tal manera de ser, solo

vale, patentemente, una investigación ontológica. De momento -concluye- solo es posible “un previo trabajo fenomenológico: la descripción de los procesos y relaciones típicas en la vida del espíritu objetivo”.

No estará de más recordar estas palabras de Hartmann en su *Introducción a la Filosofía* de 1949: “Ante la más difícil de las tareas se halla el hombre cuando se las tiene que ver con el ser espiritual. En esta región se encuentra el hombre dentro de la comunidad humana, en la que tiene a sus iguales por rivales. No con una naturaleza sin planes ni metas tropieza él aquí, sino con un adversario que puede obrar siguiendo sus propios fines, penetrar con la vista los designios del contrario y esforzarse en frustrarlos. En este dominio está en su terreno el *ethos* humano. La íntima actitud, la comprensión del otro, es lo que importa, de ninguna suerte el imponerse... Y justo en este dominio es donde se encuentra el hombre con lo más difícil” (ob. cit. B, 3 al final). No se entiendan tales dificultades como confusión constitutiva. El ámbito de lo espiritual es *distinto*: ni psicológico ni lógico, ni algo cerrado en sí ni permanente. “El espíritu objetivo pronuncia juicios, los rechaza, transforma su contenido; el espíritu objetivo tiene un ser temporal, una realidad histórica” (Fundamentos de la Ontología, Introducción, 9).

- (12) Cf. Hartmann: *El problema del ser espiritual*, 1933, Introducción, 10. Dice Hartmann en esta *Introducción*: “La metafísica de la Historia, en el Idealismo, quería dar una construcción total del proceso: ordenaba en ella el presente y predecía el futuro (Fichte). Para esto necesitaba el saber del fin, la interpretación del acontecer como una realización y cumplimiento del sentido, teleológicamente determinado. Todo ello se ha demostrado insostenible ante el trabajo progresivo de la ciencia histórica. La filosofía de la historia, tras esta experiencia, no puede fácilmente pensar en proyectar el curso del proceso. Retrocede por eso ante la pregunta por el desarrollo temporal y se detiene en una pregunta anterior, que mira hacia otra dimensión. Esta dimensión corta transversalmente la temporalidad, y las relaciones dominantes en ella son relaciones categoriales.” Concluye afirmando que no cabe otra investigación correcta que la ontológica. A continuación añade que esto conlleva una “nueva pregunta, que juega en la misma dimensión”: la del “portador de la historia”. Puede contestarse en dos sentidos: “simplemente, el hombre, o algo que está sobre él: la Comunidad, el Pueblo, la Humanidad, el Espíritu y sus formas”. Hartmann pretende superar el historicismo mediante una ontología de la historia que obliga a destacar “el ser espiritual como fenómeno común suprapersonal” (vid. I G). Y la tesis adelantada en dicha *Introducción* reza así: “Ciertamente, no solo el ser espiritual tiene historia. Toda historia es también, y esencialmente, historia del ser espiritual. Los Pueblos, los Estados, la Humanidad, no son, en cuanto tales, espíritu. Pero sin el toque del espíritu en ellos no sería histórico el acontecer que por ellos discurre. Todo espíritu, cualquiera fuere la importancia que se le conceda, sin duda tiene historia. Esta proposición suena hoy como algo obvio. Pero no siempre lo fue. Es el atisbo fundamentalmente positivo del historicismo.

Y es bastante fundamental para ser olvidado.” Como ya se ha dicho, Hartmann no entiende por espíritu en su básico aspecto, el de cada quien. Distingue -es harto sabido- tres formas espirituales: espíritu personal, espíritu objetivo y espíritu objetivado. En cuanto personal, es una participación de la conciencia individual en una realidad carente de conciencia y que en modo alguno es sujeto: la del espíritu suprapersonal, común, objetivo. Pues bien: “Espíritu histórico no es el espíritu de la persona individual. Es un fenómeno total de otro orden de magnitudes, el cual puede llamarse legítimamente espíritu objetivo”. Pero tras este descubrimiento por vía ontológica no procede -nos advierte- una investigación metafísica; “solo un análisis del fondo plerótico de los respectivos fenómenos”.

- (13) Hartmann: La nueva ontología, cap. IV. Añade Hartmann: La nueva antropología “deja espacio libre a la autonomía de la vida espiritual; pero la reúne con la del estrato ontológico orgánico del ser humano”. Y concluye: “Por eso no se puede mantener la autosuficiencia del espíritu, tal como la propugnaban las teorías idealistas
- (14) A manera de contraste con las concepciones de Scheler y Hartmann, puede sernos útil una ligera aproximación a la idea de espíritu en Dewey. Desde mediados del siglo XVIII, sobre todo con Diderot, la vida en sentido biológico comienza a realzarse como categoría máxima. Poco más tarde, y por obra de Hegel, la realidad en cuanto Sujeto, Espíritu, se pone en marcha, deviene. Pero aquí solo importa destacar que antes de Hartmann -exactamente, desde 1925, y desde luego apoyado en diversos antecedentes- afirma un filósofo americano, Dewey, que vida orgánica y espíritu aparecen en estrechísima relación, por lo cual resulta el espíritu una realidad inmanente. Entiende este en cuanto vida, incluso como actividad vivificante, sin que ello implique un identificarle a lo biológico, mucho menos un separarle del cuerpo. Hay en lo orgánico -nos dice- cierta “pre-acción del espíritu.” Todo espíritu perceptible “háysese en conexión con un cuerpo organizado”, el cual existe, a su vez, en un “medio natural” o físico. “La actividad llamada “orgánica” no es simplemente la de las estructuras internas, es una integración de conexiones orgánico-ambientales.” De igual modo, “está envuelto un cuerpo vivo (del ser humano, se entiende) en situaciones definidas por el discurso, la comunicación y la participación”. Y las significaciones e ideas intervienen en los acontecimientos, pues “transforman la acción orgánica, dotándola de ciertas propiedades”. El pensar funciona así de modo adicional al natural acontecer, en íntima interacción con la naturaleza. Para Dewey no hay dualismo alguno, tiende a reducirlo todo a naturaleza, a un monismo natural, si bien parece confesar cierta dualidad entre la naturaleza y el hombre -pese a la inclusión de este en aquella-, que le lleva a calificar su propia filosofía de “humanismo naturalista”. Por eso niega la esencia como realidad previa a la cosa. La esencia sólo es, para Dewey, una significación realzada sobre otras por nuestro sentido práctico, “un caso relevante de significación”. Esto aclara -nos dice- la paradoja entre esencia y existencia: “La esencia no es nunca la existencia, y sin embargo es la esencia, producto destilado de la existencia, lo importante acerca

de esta, su justificación intelectual.” No hay en ello nominalismo alguno -nos advierte-, sino un intento de reconocer “la interacción y la asociación”, algo que el nominalismo tradicional ignoraba. Dewey parte, al contrario, de las relaciones y de la organización. Como modelo y objeto aclaratorio, considera el lenguaje. “El lenguaje -escribe- es específicamente un modo de interacción de dos seres por los menos, uno que habla y otro que oye; y presupone un grupo organizado al que pertenecen estas criaturas y del cual han adquirido sus hábitos verbales. Es, por tanto, una forma de relación, no una cosa particular. Esta consideración, por sí sola, condena al nominalismo tradicional.” La “comunidad de participación” es previa. Por lo mismo, la significación resulta universal y objetiva. *Universal*, por común entre los hablantes y las cosas, también en cuanto medio de generalización. “Una significación es un método de acción, una manera de usar cosas como medios para consumir algo en compañía.” Las significaciones son, además, *objetivas* en cuanto “modos de interacción natural”, según ponen de manifiesto las significaciones jurídicas. La señal de un agente del tránsito, por ejemplo, “encarna una regla de acción social”, que en cuanto tal conlleva múltiples consecuencias. Pero es muy dudoso que esa universalidad -generalidad sería más exacto- y esa objetividad de las significaciones implique en Dewey un *espíritu objetivo* en cuanto verdadero *sujeto*. Más que tender a separar el espíritu del hombre, tiende a fundirlo con su carnal estofa. Por lo pronto, alma y espíritu -aunque diferenciados- vienen a ser para Dewey dos facetas de una misma realidad. “Cuando la organización llamada alma es libre, móvil y operante lo mismo al principio que al fin, es espíritu.” Este, por tanto, viene a ser la actividad del hombre natural, su dinamismo libre ante las cosas. Por eso *dinamiza*, a su vez *vivifica*: “El espíritu acelera; no se limita a ser vida, sino que da vida. Los animales están animados, pero el hombre es un espíritu viviente. Vive en sus obras y sus obras le siguen. El alma es forma, el espíritu informa.” Por motivos vitales el hombre reacciona ante las cosas, segrega de sí las significaciones “de” ellas, da nacimiento al espíritu vivificador, informador, significador. En tal trance siempre hay, claro está, un medio cultural, cierto nosotros previo al yo de cada individuo aunque íntimamente unido a la base carnal del hombre. La comunidad es una herencia instrumental gestada también en conductas. “No podemos separar la vida orgánica y el espíritu de la naturaleza física, sin separar también la naturaleza de la vida y del espíritu.” Y parece ser esta su última palabra (cf. Dewey, *La experiencia y la naturaleza*, 1925, principalmente en los capítulos V y VI, a los cuales pertenecen las citas). En la concepción del filósofo norteamericano acaso pese demasiado la dimensión *social* y la carne condicionante. Al menos, el espíritu parece quedarse en cierto *producto-productor*, sin realidad separada -en cuanto a su dinámica- de lo estrictamente social y pragmatista. Comparada su tesis con las de Scheler y Hartmann, sin duda se agudiza en ella cierto humanismo, es decir la parte de iniciativa auténticamente humana sobre la realidad. El antihumanismo de Hegel (el hombre no cuenta por sí mismo en la evolución del Espíritu, “Napoleón

es el Espíritu Universal a caballo»), desde luego se ha edulcorado bastante en estos filósofos alemanes de nuestro tiempo, pero en lo esencial se mantiene, justo por el realismo de base que les aqueja. En cambio, el pragmatismo de Dewey -era inevitable- pone el espíritu a *informar*, a segregar significaciones de las cosas. Y tal espíritu, al hombre pertenece. Pero, en definitiva, el espíritu no está *contra* la Naturaleza, sino fundido desde su natural raíz *con ella*. La parte del hombre es decir la dimensión humanista de su doctrina, queda así disminuida, por no decir mixtificada. Son las *conductas* que no las *iniciativas*, quienes guían en su arranque y actividad *informadores*. La aceleración espiritual le viene impuesta, por tanto, en sus significados, no representa un auténtico acto de *creación humanizadora*. Ya se comprobará más adelante la base de tales críticas.

- (15) Cf. Nietzsche: La voluntad de poder, respectivamente, XIV, Parte I, 62 y XVI, 614. Las referencias corresponden a la edición de Kröner.

Conviene observar que el ansia de dominio sobre la Naturaleza, el sentirse señor de esta, prolifera en las épocas históricas que adelantan en escena al hombre. Tras la pasividad espiritual de los primeros siglos medievales -en los que conocer era oír la voz trascendente escuchar la revelación-, el espíritu burgués irá reafirmando, cada vez más seguro de sí mismo, nuestra esencial actividad. Maquiavelo -acaso quintaesencia máxima de tal espíritu- escribe a comienzos del siglo XVI: “Como creo en nuestro libre albedrío, me atrevo a aventurar el juicio de que, si de la fortuna depende la mitad de nuestros actos, los hombres dirigimos cuando menos la otra mitad.” Contra la *fortuna* realza, pues, la *virtud* -la flexible actividad humana en lucha con *el cambiar de los tiempos*-. Y su basamento religioso es este: “Dios no quiere ejecutarlo todo, para dejar a nuestra libertad la porción de gloria que nos pertenece” (cf. El Príncipe capítulos XXV y XXVI, respectivamente). Mucho más tarde, ya en el siglo XIX un espíritu tan cristiano como Jules Lequier, pero el cual ha reasumido la experiencia histórica llamada burguesía, afirma en modo tajante: “Soy libre...; soy una independencia dependiente; soy una persona responsable de mí que soy obra mía, ante Dios que me ha creado creador de mí mismo.” Y añade: “He aquí el hombre: piensa, reina sobre su pensamiento. Dios se retira” (cf. su Búsqueda de una primera verdad en los fragmentos).

- (16) Ya decía San Pablo: “Incluso cuando hago mal, veo en mí mismo que la ley es justa.” Y Racine escribe estos versos: *Je ne fais pas le bien que j'aime / et je fais le mal que je hais*.
- (17) Cf. Orestano: Los valores humanos, I cap.: *Teoría general del valor*, 112. Y Ortega, ¿Qué son los valores?, 3. La obra de Shakespeare es Troilo y Crésida. (acto II).
- (18) Este dualismo interno de la noción misma de valor se proyecta en ambas direcciones y sin duda en finísimos matices y sucesivos niveles. William Stern, por ejemplo, destaca con gran agudeza un *cogito axiológico*: “¿Yo estimo, luego, soy... un valor” (cf. Filosofía de los valores 1924). Es decir, la estimación o aspecto subjetivo implica un íntimo valor de base, el cual no es propiamente subjetivo, pues pertenece al

mundo axiológico. Ahora bien: puede hacerse exactamente la misma comprobación en la otra banda, en la objetiva. Por ejemplo: hay ahí, en la trascendencia, valores; luego han sido estimados. El valor en sí, como el estimar en sí, son dos nociones sin sentido; más gravemente aún: contradictorias. Lo valioso siempre lo es *para alguien*; el estimar siempre *apunta a algo* estimado. Dicho de otro modo, la noción de valor es *relacional*. ¿Cuál de ambos aspectos debe ser acentuado?. Porque no acentuar ninguno significa quedarse en su aspecto especioso. La tesis absolutista del valor, una vez rectificado su absolutismo, subrayaría el valor sobre el estimar. En definitiva se estima lo valioso -diría-. Pero tesis semejante, formulada en fecha anterior al Cristianismo, desconocería el valor *caridad*. Es que *se descubren* valores en el tiempo -advierte Scheler-. Sea; pero necesitan ser “descubiertos”, *hacerlos venir al sujeto*. ¿Y qué realidad tienen en lo meramente *posible*?. Ninguna. Cobran *realidad* al perfilarse un modo de estimación que los perfila objetivamente. *Se les obliga a venir aquí*; es decir, se les *inventa* (*in-venio*). Pues la parte del hombre es esencial al valor, y solo el hombre es *real* en esa relación entre lo real y lo posible, *la instancia a acentuar es la humana*. En suma: los valores no *descienden ascienden*. Y la trascendencia donde el valor se asienta no es una *trascendencia descendente* sino una *trascendencia ascendente*, según la expresión empleada por Polin con gran perspicacia (cf. Polin, La creación de valores, 1944). Hay que aceptar valientemente, por tanto, este hecho fundamental: los valores se *inventan* desde las cosas para producir *bienes*; pero, en base la obyección estimativa en valores, desde el predominio de un valor previamente obyectado y luego asimilado como centro axiológico en una conciencia.

Acaso ayude a la intelección de cuanto sigue en el texto -el cual reconozco sufre de apretada concisión- una breve referencia a la tesis de Mülle-Freinfels sobre los valores. Este distingue insistentemente. Ante todo, separa el *sujeto*, el *objeto* y el *valorar* mismo. Si nos adentramos por este último, aparece una distinción muy justificada: *fundamento* de valor y su *puesta* correspondiente. Ambos aspectos pueden producirse de manera independiente, pero solo se logra valoración completa con ambos. El fundamento implica una *toma de posición primaria* irracional, sobre las vivencias; la puesta de valor, una *toma de posición de segundo grado* es decir basada en el fundamento. Tal distinción complica necesariamente otra: la del *sujeto momentáneo* -el de cada corte en la fluencia psíquica- y el *sujeto unitario o ideal* -ficción de un yo permanente que permite al sujeto fáctico aprehenderse a sí mismo como una constante-. En efecto, el sujeto momentáneo es quien realiza la toma de posición llamada *fundamento del valor* y el sujeto ideal adelanta la *norma* -en sus dos caras de *deber* y *universalidad*-; o sea, toma posición desde lo normativo respecto a la previa toma de posición vivencial. Desde luego, la tesis de Müller-Freinfels parece gravemente afectada de psicologismo. Pero cabe liberarse de esta reducción, de esta confusión de lo espiritual con lo anímico, sin perder de vista sus distinciones. Y resulta entonces que el fundamento es fáctico, psicológico, en estrecha relación de nivel óntico con el sujeto psíquico, el momentáneo, mientras que la *puesta de valor*

-y claro está el sujeto unitario- funciona evidentemente a nivel espiritual. Dicho a otro sesgo hay cierta *datividad* psíquica como base, y conjuntamente cierta *positura* espiritual. Con ello nos mantendríamos en la esfera de relación entre lo psíquico y lo espiritual, la cual es ineludible: lo espiritual no funciona en sí, sino en estrecha coyunda con lo anímico. Cabe, sin embargo, separar o abstraer teóricamente el proceso espiritual mismo. Y se advierte entonces que se produce en esta vertiente una distinción pareja a la anterior. O sea, hay cierta *datividad* espiritual aunada a cierta *positura*. También el espíritu funciona bajo *condiciones* a partir de *datos* que halla ahí, en torno suyo, y los cuales se le imponen desde su misma pureza espiritual. Justamente, es a partir de ellos que funciona como espíritu individual, *pone* por su cuenta rectificaciones y reajustes que le son propios, donde lo *normativo* no se impone, no avasalla, pues alienta precisamente desde la libertad, procede en auténtica creación. Francisco Romero, de quien hemos recogido esta exposición de la tesis psicologista de Müller-Freinfels, le hace este justificado reproche: “El centro de gravedad del problema del valor, tal como Müller-Freinfels lo plantea, está en la segunda *toma de posición* en la *puesta del valor* y por lo tanto, en el yo ficticio que la realiza. Pero la voluntad de valor funciona ya al ponerse ese ficticio yo ideal; mejor dicho, aun admitiendo provisionalmente el punto de vista del autor, su yo secundario no podemos concebirlo sino como un producto de la voluntad de valor, y, naturalmente, lejos de explicar él la valoración, la supone”. (cf. Francisco Romero, R. Müller-Freinfels y los valores en el volumen *Filosofía Contemporánea*). Como bien observa Romero, la “*voluntad*” de valor ya pertenece al hombre previamente al proceso valorativo. La raíz del valor pre-existe, por tanto, al proceso descrito por Müller-Freinfels. Ahora bien: ¿quiere decir esto que tal “voluntad” se afina en lo valioso en sí? En modo alguno. La proclividad al valor es *natural* al hombre, constituye un *dato* de su ontológica condición, y eso es todo. Justamente, los valores resultan ser *posituras* desde esa *datividad* espiritual. Desde luego, este *dato* de origen, radicalmente ontológico, funciona como predisposición humana y no debe ser confundido con el resto de los *data* espirituales, los cuales fueron en su día *puestos* por el espíritu humano, gozan de *quale* propio, nacen y mueren como todo lo histórico. La *trascendencia* del valor no representa *absoluto* alguno, en verdad no *desciende* de lo alto, sino que *asciende*, se independiza y se impone desde el funcionamiento mismo de esa natural propensión a valorar, a perfilar valores. El valor es un *artificio* acaso el más potente y radical en la enorme *capa de artificialidad* a que se reduce, en definitiva, todo lo humano. (Recojo el concepto de *trascendencia ascendente* en la obra de Polin sobre La creación del valor) .

- (19) Maurice Nédoncelle: La reciprocidad de las conciencias, Parte I, cap. II, Sec. I, 42. Theodor Haecker, *Metafísica del sentimiento*, al final de la obra. Es interesante citar estas líneas de Haecker en el mismo lugar: “Hay hombres que, partiendo filosóficamente del espíritu, jamás hallan el cuerpo: así, el idealismo alemán; hay otros, como los materialistas y biólogos, que jamás encuentran el puro espíritu.

Hoy día son más numerosos quienes tienen por una quimera la doctrina que concibe el espíritu sin un cuerpo. El cuerpo, el cuerpo espiritual, tal es el fin y el gran misterio de este mundo; y en este mundo, del hombre.”

- (20) Cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios* XIV, 13-2 y 15-1. Insistiremos más adelante en el texto bíblico.
- (21) Nietzsche, gran psicólogo, lo había comprendido muy bien. “El hombre –nos dice– es una criatura inventora de formas y de ritmos; en esto es en lo que se ha ejercitado mejor, y parece que nada le complace tanto como *inventar* formas. Observemos sólo en qué se ocupa nuestro ojo cuando no tiene nada ante sí; se crea algo que ver. Parece que nuestro oído procede de igual modo: *se ejerce*.” Y continúa: “En toda percepción, es decir en la forma más primitiva de asimilación, lo esencial es un acto; más exactamente: una imposición de formas. Sólo los espíritus superficiales hablan de *impresiones*.” Y Nietzsche descubre una nueva nota que supera este *inventar*: el *decidir* sobre lo inventado. En efecto, concluye así su anotación: “Lo propio de esta actividad no es solamente el construir formas, ritmos y sucesiones de formas, sino el decidir si la forma así creada debe ser asimilada o rechazada” (cf. Nietzsche, *La voluntad de poder*. XIV, Parte I, 93).
- (22) Dice Malebranche: “La conversación ordinaria que los niños están obligados a tener con sus nodrizas, o incluso con sus madres, las cuales no tienen con frecuencia ninguna educación, acaba de perder y corromper enteramente el espíritu. Estas mujeres sólo les hablan de naderías, de cuentos ridículos o capaces de atemorizarles... En una palabra, arrojan en sus espíritus las semillas de todas las debilidades que ellas mismas sufren, así como sus aprensiones extravagantes, sus supersticiones ridículas y otras debilidades semejantes” (cf. *De la búsqueda de la verdad*, libro II, cap. VIII). En esta misma obra dedica Malebranche amplias páginas al contagio imaginativo, si bien en cuanto causa de errores.
- (23) Hans Driesch: *El hombre y el mundo*, C, IV. Tal anhelo aparece también desde otras preocupaciones o ámbitos de problemas. Lo expresa, por ejemplo, Lévy-Bruhl, en *La moral y la ciencia de las costumbres*. Cuando resume, en su Conclusión los tres grandes periodos de la evolución moral, destaca que el perfeccionamiento visible en el periodo presente, de inspiración científica, terminará “dando al hombre un poder sobre la naturaleza “social” análogo, si no igual, al que ya ejerce sobre la *naturaleza física*” (cap. IX, IV: Conclusión).
- Sugiere igualmente Bergson, al menos hasta cierto punto, una posible técnica espiritual. Al finalizar *Las dos fuentes* escribe: “Si nuestros órganos son instrumentos naturales, nuestros instrumentos son, por lo mismo, órganos artificiales. La herramienta del obrero es la continuación de su brazo, y las herramientas de la humanidad, en su conjunto, una prolongación de su cuerpo.” Y añade, continuando la metáfora: “En este cuerpo desmesuradamente agrandado, el alma sigue siendo hoy lo que era, algo demasiado pequeño para llenarlo, demasiado débil para dirigirlo.

De ahí el vacío entre el cuerpo y ella. De ahí los tremendos problemas sociales, políticos, internacionales, que son otras tantas definiciones del vacío.” Ciertamente, la técnica, “el talento de invención, ayudado por la ciencia, ha puesto a disposición del hombre energías insospechadas”. Pero, siempre con la materia por base. “¿Y el espíritu? -continúa Bergson-. ¿Se ha examinado científicamente tan a fondo como podría serlo? ¿Se sabe acaso lo que semejante examen podría darnos? La ciencia se ha aplicado, por lo pronto, a la materia, y durante tres siglos no ha tenido otro objeto.” Desde luego, nos fue beneficioso tal comienzo, pues “había que ocuparse de lo que apremiaba”. Lo malo es que “la inteligencia humana ha legitimado, mediante la ciencia, su hábito de verlo todo en el espacio, de explicarlo todo desde la materia.” Desgraciadamente, tras este reiterar su tesis capital se pierde Bergson por cierta escapada mística: “la humanidad gime medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha logrado. No tiene suficiente conciencia de que su porvenir depende de ella misma”. Debe decidirse, pues, entre el mero vivir o el esfuerzo para colaborar en “la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses”. (Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, cap. IV, al final).

CAPÍTULO II

EL HECHO RADICAL

§ 3

Incluso de manera superficial, parece resumirse en el vocablo *inhospitalidad* la ancestral y reiterada experiencia del hombre por este *valle de lágrimas*. Y acaso proceda de ella ese terco sentir que anima nuestra idea del *Paraíso* (1). Pues nos sentimos atrapados desde el nacer, nuestra esperanza nos sugiere cierta ribera opuesta, contradictoria en todo a la presente, cual jardín pleno de bienes sin trabajos. En el Paraíso –nos dice San Agustín– Adán “vivía como quería”, es decir, “sin ninguna indigencia”. No es esta la condición de nuestro exilio: “¿qué hombre podría vivir como quisiera, si el vivir mismo no está a su alcance?” Y de nada sirve –reflexiona el santo–, una cuidadosa acomodación al cauto consejo de Terencio: *Quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possit*. Desde este *querer lo que se pueda* no cabe parangón con esa otra ribera donde nada era obstáculo y el querer ya daba de por sí su “gozo verdadero”, pues todo se encuadraba en “concordia de la mente y del cuerpo”. ¿De qué le valdría al hombre dicho atenerse a los límites de su menguada condición? Nadie alcanza la felicidad haciéndose más “pacientemente miserable” (2).

Desde este viejo sentir, la impotencia al cumplimiento inmediato del querer aparece como una degradación que nos enajena. No se trata –entiéndase bien– de buscar fundamento en tesis teológicas, sino de comprender de veras el *encontrarse*, o sea el *hecho radical de nuestra condición*; y es de justicia reconocer que la tesis de la caída encierra un temprano y poderoso afán compresivo de tal hecho. Guste o no, todo nacer semeja en cierto modo esa caída, en cuanto nacer equivale a tomar cuerpo, degradarse en la temporalidad, penetrar en el mundo, verse arrasado por el devenir. “Este nombre de mundo –interpreta a su modo el

prudente Patronio ante el Conde Lucanor— tomase de movimiento e de mudamiento, porque el mundo siempre se mueve e siempre se muda, e nunca está en un estado, nin él nin las cosas que están en l' son, e por esto ha este nombre” (3). Y este degradarse al *hic et nunc* implica enajenamiento, salir de sí a lo ajeno. Tal es la primera evidencia del hecho radical e insoslayable. Y a su enfoque, sentimos nuestra viva paradoja. En cuerpo y alma nos vemos enajenados, errantes por ajena heredad. Por obra del nacer, nuestro cuerpo deviene instrumento, inmediato útil para la acomodación, entidad mediadora. El “cuerpo” paradisíaco lo era desde dentro del ser y como ser puro, recluso en la esencialidad; el nuestro sale de la interna acronía y al temporalizarse se nos muestra por fuera. Así se vio de pronto la pareja original al perder la inocencia y así nos vemos nosotros. Por fuera y a plena carga material se nos da el cuerpo. Y por sernos externo, sólo es despojo. Sin duda condiciona, además, desde esa su vertiente enajenada, nuestro centro entrañable. En su doble función de frontera, une y separa. Nuestro cuerpo es el *lugar primero e inmediato de nuestro exilio*; ciertamente, un lugar privilegiado respecto a los restantes, pues representa el individualísimo y propio acceso mundano de cada uno. Encierra en sí la condición exacta de cada “condena” con todo su peso irrenunciable de necesidad, su albur de contingencia y sus resortes a la superación. Y es de observar que —en pleno sentido del vocablo—, se nace desnudo y en tal desnudez seguiría el cuerpo por sí mismo, si el hombre no lo remediare. “El *homne* —dice don Juan Manuel— es más menguado que ninguna otra animalia, ca el homne no ha ninguna cosa de suyo con que pueda vevir, et las animalias todas son vestidas o de cueros, o de cabellos, o de conchas, o de péñolas, con que se pueden defender del frio e de la calentura e de los contrarios, mas el homne desto non ha ninguna cosa nin podría vivir si de cosas ajenas non fuesse cubierto e vestido” (4). Enajenado y desnudo se adentra la criatura humana por más amplia alienidad. La ajena plataforma donde posa sus plantas no solo le es mediata, sino radical problema. El animal aparece en el mundo suyo sin esfuerzo, brota en el ámbito mismo para el cual está preparado esencialmente. Por eso su mundo le es *propio*. Por virtud del ajuste perfecto entre su individualidad orgánica y las condiciones externas, todo le es

fácil y hacedero. En cualquier contingencia, su instinto siempre tiene la respuesta pronta. *Sabe ya*, no necesita aprendizaje ni ayudas, cual le sucede al hombre. “Todas las animalias—añade el infante Juan Manuel, ellas se gobiernan que no han mester que ninguno gelo aparege, mas los omnes non se pueden gobernar sin ayuda de otri, nin pueden saber como pueden vevir si otri non gelo muestra” (5).

¿No debe hacerse valer íntegramente y a fondo esta *diferencia* radical? Lo que en definitiva sea el hombre, ya ha comenzado forzosamente a serlo desde su mismísima condición originaria: la de enajenado, lanzado al extraño ahí *en todas sus dimensiones*. Y el *ahí* heterogéneo entra en juego para toda su historia. Carne, psique y espíritu se aprietan desesperadamente a eso mismo que extrañan y en lo hondo repudian. Originariamente, además, todo el haber de espíritu redúcese al de su propio vacío. Bien dijo San Pablo que la *animalitas* es primaria (6). El vacío espiritual debe llenarse con “carne”. Al ingresar en el movimiento y la mudanza, el hombre tiene que resolverse con denuedo al azaroso proceso de su ascensión. Mas sólo cuenta al caso —desde el ingreso mismo— con menesterosidad y extranjería, con hambre de ser y ajenos materiales. Tan menguada es su dote como inhóspita la acogida. De ahí su angustia. Sin embargo, por feliz azar, esta angustia bien le vale de instrumento, pues lejos de aniquilarle le fortalece, genera en su intimidad una radical negación del *extus*, que equivale a toda una afirmación de sí mismo. Ya lo había comprendido Hamann —paisano de Kant, contemporáneo de Herder y de Goethe—: “Esta angustia ante el mundo es la prueba de nuestra heterogeneidad con él.” Y sugiere que funciona como motor a la defensa, pues hace valer la menesterosidad: “Si nada nos faltare, no estaríamos más avanzados que los paganos” (7). Agudízase así, con nueva nota, la dramática estadía del hombre. La bestia ya está a punto al nacer, pues adviene con todas sus armas. Es más: sin esfuerzo se homologan sus actos con el escenario de la actividad. Suele decirse, para subrayar este acuerdo, para acentuar dicho goce de un medio natural y propio, que el animal tiene habitat. El hombre, en cambio, carece de propia mansión, aunque por doquier se instale. He aquí cómo describe el Padre Gracián tal condición ecuménica: “Acabada esta gran fábrica del mundo”, cada

animal escogió “su morada y vivienda” como más adecuada y favorable. El hombre desentona en tal concierto, pues toma decisión sorprendente, que suscitará equívocos comentarios: “Dijo –continúa Gracián– que él no se contentaba con menos que con todo el Universo y aún le parecía poco.” Obsérvese que nada falta ni sobra en esta frase. Dejando en la sombra –como hace nuestro autor– esa reserva final, justo es reconocer que el hombre se ha mantenido firme en su voluntad: “Corta la superficie de la tierra... Ocupa y embaraza el aire... Surca los mares y sonda sus más profundos senos... Obliga todos los elementos.” Y ¿qué motiva “tan exorbitante ambición”? ¿Acaso “la grandeza de ánimo”? ¿Quizá la mismísima “ruindad de su cuerpo”? (8). La ambigüedad inicial en el proyecto de morada humana siempre ha sido advertida; pero más bien se acentúa, al interpretarla, la ambición que la mengua. Solo en nuestros días ha comenzado a comprenderse ese proyecto de “estar” desde *nuestra inferioridad constitutiva*. Hemos de insistir en ello. Aún no se ha determinado el recuento de los factores condicionales pues la radical enajenación del hombre no termina ahí.

En efecto, no solo *existe-en*, sino *existe-con*, co-existe. Por lo pronto, el “en” donde está le cerca como una pluralidad. No es un todo idéntico y continuo, pues encierra plurales “resistencias” y “asistencias” en los más diversos grados. En suma, halla ante sí las cosas y la unidad variable de estas. No le son afines, pero constituyen en su unidad un *reto* que le obliga a *respuesta* (Toynbee). Sentirse *entre cosas*, *cercado por ellas*, aunque no sean de poder homogéneo al propio, en modo alguno es algo inofensivo. Las cosas suponen peligro, y no solo *prima facie*. Aunque algunas se limiten a funcionar como resistencias y otras terminen por asistirnos, esta peligrosidad primera y el reto que pronuncian se graban de modo indeleble en el hombre. Como dijo Ortega, “el dato radical e insofisticable no es mi existencia..., sino mi coexistencia con el mundo”, con el resto del ahí. E insistía mucho en destacar del ahí algo más que cosas: por lo pronto, *el Otro* –alguien– “constitutivamente peligroso” (9). Es forzoso reconocer este hecho de veras esencial: el hombre jamás está solo, ni siquiera en el horrible aislamiento de Robinsón. Cuando no ve prójimos en torno, puebla de fantasmas su conciencia. El ángel *es* la *unicidad* de

su cerrada especie; el hombre, la *unidad* aditiva de un inconmensurable universal abierto. Ya se verá en el momento oportuno que en el fondo alienta cierta tensión de unicidad, aunque limitada temporalmente, de carácter estrictamente histórico. Pero esa tensión, que solo se logra en nostridad e irá creciendo en vigor a lo largo del camino humano, no afecta en nada nuestra condición originaria. En esta únicamente despunta la proximidad, el estar ahí de los *prójimos*. Y aquí brota, de pronto, un nuevo aspecto de la condena humana. El adlátere es *alter*, otro. Tras la frontera de los cuerpos se ocultan peligrosos nidos de pugnante alteridad. Cada uno en su punto y sus reservas. Y es forzoso contar siempre con el *otro*, con los *otros*, con el cerco enemigo de las miradas. El más próximo es extraño. No debe olvidarse nunca que la *nostridad* es resultado de un esfuerzo ontológico del hombre en su autohacerse histórico, nunca el dato inicial. Este es de índole paradójica. De un lado, gobierna el prójimo su vivir, pues se le apareja y le advierte; de otro, sabe muy bien que le urge estar siempre en forma para valerse por sí mismo, sin ayudas: no siempre está con próximos, más bien le rodean extraños. Dice el escarmentado Critilo de *El Criticón* a su adánico compañero: “Advierte, Andrenio, que ya estamos entre enemigos y ya es tiempo de abrir los ojos; ya es menester vivir alerta.” Y justifica así su consejo al solitario e ingenuo amigo: “La próspera naturaleza privó a los hombres de las armas naturales y como a gente sospechosa la desarmó; no se fió de su malicia.” Sin tal prevención, ¿no hubiera acabado con todo? Los hombres, sin embargo, supieron hacer de la malicia su recurso, y así fabricaron armas “más terribles y sangrientas” que las naturales. “Porque tienen una lengua más afilada que las navajas de los leones, con que desgarran las personas y despedazan las honras. Tienen una mala intención más torcida que los cuernos de un toro y que hiere más a ciegas. Tienen unas entrañas más dañadas que las víboras, un aliento venenoso más que el de los dragones, unos ojos envidiosos y malévolos más que los del basilisco.” Sin arma alguna natural, el hombre por propia industria las forja todas. Inerme al nacer, logra almacenar y disponer a su alcance los más variados pertrechos. Esta simple nota ya basta por sí misma para diferenciarles de sus congéneres biológicos, pues “sólo el hombre tiene juntas todas las armas ofensivas

que se hallan repartidas entre las fieras, y así él ofende más que todas” (10). La experiencia subrayada por el Padre Gracián no solo presenta al *Otro* –azorante extraño–, sino cierta licencia suya –*malicia* la llama el jesuita– por la cual dicho adlátere excede el poderío animal inventando toda clase de arbitrios y recursos.

Recientemente, otro jesuita, el Padre Pierre Teilhard de Chardin, ha vuelto a airear esta comprensión del estar en el mundo, aunque sin teñirla de pesimismo moral, con frialdad del decir científico y evidente optimismo ontológico. Teilhard, en efecto, sitúa al hombre *dentro* de la evolución natural, pero justamente para destacar su trascender los límites biológicos. A nuestros fines solo importa que perfilemos su enfoque de la condición humana. Observa, ante todo, que el animal *es* su instrumento, mientras el hombre lo *tiene*, pues no se confunde en él su útil con su cuerpo. Manifiéstase así, al llegar al hombre, un súbito cambio en la evolución, por cuanto “el instrumento resulta ser cosa exterior al miembro que lo emplea”. Claro está que “el instrumento es el equivalente, en la serie humana, del órgano diferenciado en la serie animal”; pero lo significativo del caso no reside en el añadido mismo, sino en la *intención*. Es por cierta índole muy suya que representa el hombre una fase nueva en la evolución de la Vida. La *humanización* resultante –un fenómeno radicalmente nuevo dentro de lo vital– brota justamente de esa energía *psíquica interna*, la cual se dinamiza en tres instancias: *reflexión*, *invención* y “*conspiración*”. No es preciso insistir en la complementariedad de las dos primeras. Conviene hacerlo, en cambio, respecto a la instancia conspirativa, pues tal término –que ha aprendido en el decir de Edouard Le Roy– apunta a un especial disfrute, absolutamente nuevo en la historia evolutiva: “la realización por la colectividad de una unidad ligada orgánicamente”. Ya se adivina que la *conspiración* dispara el gran salto en la secuencia evolutiva, y de ahí la importancia de esta idea, en la cual parece resonar oscuramente la del superhombre nietzscheano. Con ella se destaca, nada menos, un *nuevo modo de existencia vital*, que trasciende la aditiva individualidad de la bestia y la externa comunidad del hormiguero, pues se genera en el campo de las conciencias. En efecto, la conspiración produce una “forma novísima de unión”, típica de la

“capa humana”, asentada en cierta “aptitud de las diversas conciencias, tomadas en grupo, para unirse —mediante el lenguaje y otros mil lazos más oscuros— de modo que constituyan un gran Todo” (11). Ciertamente, con el reconocimiento de este dinamismo espiritual ya estamos muy lejos de la previa condición del hombre, pero sin duda convenía perfilar este hilo conductor a la supra-humanidad desde sus propios orígenes, en la invención forzada por nuestro menguado ser. Para mí, al menos, en este *nisus* inventivo, por el cual reacciona el hombre ante su múltiple enajenación, se insinúa y se esconde la clave misma de lo humano. Es por ello que veo al hombre, en su más íntima dimensión ontológica, como *tecnita*. Nada goza de por sí, salvo esas funcionalidades para el trato con lo heterogéneo, y desde ellas tiene que ir haciéndoselo todo para superar así su enajenamiento. La *industria* humana, su ingenio y recursos, no solo permiten sobrevivir a este ente prematuro que es el hombre, condenado a luchar con el contorno material, con los otros hombres y consigo mismo, sino que ponen en marcha la superación vital, cierto *más-vivir*, mediante la creación de una auténtica *habitación* humana. Justamente, la carencia del *habitat* fatal, donde el animal está sumido sin escape, le propicia la salvación de su *pérdida de fundamento, le devuelve a sí mismo*. Y todo el secreto está en el propio poder creador, en su entrañable condición de *tecnita*, por la cual reflexiona, inventa y conspira (12).

La carencia de *habitat* o medio propio es correlativa a la esencial disponibilidad para todo que caracteriza al hombre. Para expresarlo en modo intencionadamente paradójico, la perfección humana se gesta o procede de su misma imperfección. En efecto, excede al resto de las especies por estímulo de su mengua o defecto. A nivel biológico apunta el hombre, sin acabarse ni verse especializado en parte alguna. Bien se puede calificar el cuerpo humano de prematuro, al menos si lo consideramos en relación con la mayoría de sus congéneres en la escala zoológica. En cierto modo termina de nacer más allá del parto, viviendo. De un lado, y en cuanto cuerpo, debe ser objeto de cuidados ajenos; de otro, y en su intimidad, necesita maduración. En cuerpo y alma es disponibilidad para ser, desde luego dentro de ciertos límites. Y así, a diferencia del animal queda obligado a ir haciendo y rehaciendo su *ex-sistir* con *malicia* y *mi-*

licia, según voces que el P. Gracián empleaba gustosamente (13). Repito que especialización corporal y *habitat* propio son términos absolutamente correlatos, y que ninguno de ambos factores se da en el hombre. Este nace “desnudo” —en la acepción más radicalmente ontológica-, “ex-puesto” al *extus* hostil, en todo heterogéneo a él, salvo en cierta faz de la dimensión temporal. El tiempo físico es única nota común a toda inmanencia. En el tiempo ha ingresado el hombre al perder el *habitat* perfecto del cual gozaba en *la otra ribera*. Y es por ello, precisamente, que debe ir conquistando golpe a golpe, en crónica perseverancia y en lucha abierta sobre dos frentes, su mansión y su propio ser. Y aún esto, es simple modo de decir a que obliga el idioma, pues ni la mansión será definitiva ni el propio ser se logra para siempre. Por la radical temporalidad que nos subyuga, todo en nosotros será incompleto, inacabado, sin *per-fección*. No estamos en el Ser, sino condenados al Trabajo. Esta vieja intuición histórica, por cuya remota corriente emergen Moisés y Cristo, y cuyo hontanar se esconde en las primigenias experiencias de la vida, una y otra vez nos golpea cuando de veras nos encaramos al secreto esencial, al misterio incomprensible de que haya algo y no nada. De este lado del Muro hay *algo*, ciertamente, pero en el modo del *haber*, no del *ser*, como un balance que crece y mengua en función de nuestro trabajoso esfuerzo. El *algo* que hay es resultado precario de la menesterosa condición del *ex-sistir*. Estamos fuera, extrañados, en constitutivo éxodo o *exida*, y de modo tan radical, que incluso estamos fuere de nosotros mismos —para emplear un giro solo en su faz licencioso, pues pronto recibirá razón cumplida—. E importa mucho comprenderlo a fondo. Con sólo intentarlo, ya se ve —contra una concepción antropológica cargada de siglos y de errores— que es preciso afirmar de manera tajante y con todo brío: ni el hombre cuenta con su ser como don gratuito ni habita sin más en un mundo regalado que se doblega dócilmente a nuestras plantas. Dicho de otro modo: ni el hombre se reduce íntegramente a *physis* humana, a idéntica, permanente y universal figura ontológica, ni vive inserto de veras en la presunta naturaleza (*physis*) natural o “física”—y perdónese me la redundancia-, como lugar único, idéntico y apropiado (*habitat*) a su específica condición. Muy al contrario, el hombre está condenado a

trabajoso autohacerse sin descanso y a incansable hacer trabajosamente el lugar de *su tiempo propio*, el presunto *habitat* de su temporalidad insobornable. Ambas tesis —ya lo veremos— en lo esencial fueron adelantadas conjunta y tempranamente por Ortega, al menos desde 1923. Y la consecuencia forzosa que de ambas se desprende no puede ser otra que la siguiente: todo lo humano es *radical invención*, imaginatividad que, desde el imaginar subjetivo, se proyecta en objetiva realidad.

Incluso a riesgo de fastidioso insistir, conviene perfilar más buidamente la paradójica condición del hombre, quien *nunca está de veras y a fondo donde está*. Dicho de otro modo: *comprometido hasta el cuello con su vida, jamás se compromete del todo*. El hombre, reservado ente, siempre deja la puerta abierta. No vive desde la biológica entrega, pues en todo instante está dispuesto a rectificaciones y giros en su conducta. Y este proceder afecta todos sus niveles, incluso el más natural, el del cuerpo mismo. Ya sabemos que a diferencia del resto de las especies comórtase el hombre como osado invasor de todos los lugares, pues sienta sus reales en los ámbitos y elementos más rebeldes, y que le facilita este imperialismo su insólita carencia de predisposición especializada a un medio dado. Justo por este locativo defecto, puede mantenerse y medrar en las más opuestas condiciones ambientales. Bien entendido, claro está, que esta inesperada virtud se conjuga con otra de índole complementaria: su capacidad creadora de ambientes artificiales. Y ambas brotan de su *in-per-fecta* condición. Está probado que al cambiar el *habitat*, déjase dominar el animal de tal modo por ese cambio, que *en su propia estructura esencial* lo reproduce como *réplica exacta*. Pero este adaptarse tan pleno encierra una trampa mortal. En cuanto “*esencializa*” recursos de simple acomodación, el carácter instrumental de estos se funde al cuerpo, de modo que el animal “*es*” sus instrumentos vitales. Si en un nuevo cambio, ahora brusco, apremiante, se viera obligado a readaptarse, el *tempo* de ameibidad estructural quedaría vencido por la súbita aparición de otro *habitat*, al punto de extinguirse la especie entera (14). En cambio, la especie *homo* no *es* sus instrumentos, sino que “*los tiene*”. Es más, dicho tener se origina en él mismo, pues el hombre dispone de un órgano inventor de instrumentos artificiales —el cerebro, de desarrollo

muy superior al de las especies inferiores— y de otro órgano idóneo a la universalidad de usos —la mano, que Aristóteles llamó *instrumento de instrumentos*—. Al caso y por ahora, no interesa subrayar otras notas de más alto nivel, por lo mismo mucho más importantes y definitorias: la *vocación tecnificante* y la correlata *capacidad creadora de espíritu*. Ateniéndonos al aspecto biológico solamente, vemos que los reajustes del animal ante las bruscas variaciones del *habitat* son limitadísimos, justo por no haber procedido con industria, habilidad, maña, destreza; es decir, mediante simple *hacer* que no comprometiera su *ser* por completo. Y por lo mismo, en su acomodarse se vuelca íntegramente, hasta el punto de *consustanciarse* con la novedad instrumental (15). El hombre, en cambio, no solo no compromete su estructura —pues permanece estructuralmente en su inmadura condición—, sino que inventa en función técnica cierta “maduración” artificial de su cuerpo en lo externo, de modo que así trasciende la circunstancialidad, e incluso modifica esta también desde esa misma capacidad técnica. El animal nace hecho, acabado, *per-fecto*, en términos generales, el resorte de su actividad no llega a trasgredir los límites naturales de su cuerpo. En cambio, la imperfección somática del hombre se compensa de industriosa manera y su esfuerzo tecnificador crea ambientes y mundos artificiales en torno suyo. Es por ello que el hombre —y la gravedad de esta tesis debe ser subrayada como merece— *ni siquiera somáticamente tiene naturaleza*, pues lo así entendido ¿no se queda, en rigor, en *naturaleza naturalizada*, *naturaleza segunda*? (16). Por su condición de lanzado inmaduramente a lo inhóspito, es de hecho un inmigrante de climas y de ambientes, el gran *habitante universal* de toda habitación y de ninguna. Y obsérvese que esta condición suya, de esencial *forastero*, en modo alguno se limita a las bases materiales de su estructura ontológica, puesto que también a nivel espiritual —si bien con signo contrario— la verdadera raíz de su intimidad más honda, su *quien* profundo, intususcepciona con avidez cierto extra de sí mismo que el hombre comienza por *extrañar* de sí, que permanece en el *extus* sin inmediato soporte humano— aunque nada sería por propia instancia sin el individual, subjetivo poder que lo crea y lanza al *ahí*—. Y hasta tal punto es el hombre, en lo mejor de su ser, producto de esa previa producción

exteriorizada, que su cuerpo y su psique —ésta, desde luego, dentro de ciertos límites— pueden saltar milenios de historia súbitamente, sin más que ciertas condiciones favorables. Es que lo histórico de veras, lo no natural, pertenece al hombre por completo y en sus manos se queda. La historia es suya. No se vea retórica alguna en este decir, por sibilinas que a primera impresión parezcan las palabras, pues solo resume— cierto es que en manera excesivamente apretada y parca— toda una sorprendente lección ya asimilada desde los hechos (17).

Bien se ve que todo es problema al hombre, pues todo le asedia en torno suyo como dificultad a superar. Y las escasas facilidades de base —justo en los límites suficientes para posibilitarle su lucha— le incitan a constantes trabajos y despilfarros de ingeniosa inventiva. En cierto modo muestra la vida una tensión muy afín a la patente en la novela picaresca, pues se trata de sobrevivir y de vencer al infortunio. El “anti-héroe”— como Américo Castro ha llamado al personaje de la picaresca— forma en la historia del hombre la capa fundamental sobre la que se apoya esporádicamente la actividad heroica. El vivir comienza como subsistir y solo gana altura cuando pierde urgencia la lucha cotidiana. Pero siempre, en el más rudimentario alentar como en la sublimación más alta, se va haciendo *mundo* mediante esfuerzo tenaz, desesperado, unas veces con las manos y el cerebro al fondo, otras con el cerebro en primer plano. Y el mundo así gestado es bien opuesto al natural, pues de arriba abajo aparece como *artificio*. Lo natural a eludir, lo que el hombre niega tercamente y en todos sus actos, era “mudamiento”, desorden, caos. El *mundo* humano, por lo contrario, pretende ofrecerse como hogar, habitable contorno, ordenada mansión sin peligros, donde todo esté a mano sin esfuerzo. “Quien oye decir mundo —nos recuerda Gracián—, concibe un compuesto de todo lo criado, muy concertado y perfecto, y con razón, pues toma el nombre de su misma belleza. Mundo quiere decir lindo y limpio”. Y no deja Gracián de llamarle “palacio muy bien trazado”, “morada del rey hombre”. Su único error está en considerarle como don divino, en no reconocer la enorme parte del hombre en su hechura, pues asevera que el “mundo no es otra cosa que una casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre” (18). Y este error es muy

grave. Confunde la concertada expansión del Universo con el mundo como orden hogareño. Si todo fuere como piensa Gracián —de acuerdo con el común sentir—, el hombre no semejaría en nada ese ente arrojado a lo inhóspito que en verdad “es”, la tierra le convendría como su lugar propio, cual *habitat* estatuido por Dios mismo; y en su faz más humana, además, Dios sería responsable del mal que por doquier aún nos acosa. La verdad, sin embargo, es muy otra. Lo “lindo y limpio” del mundo es simple resultado del forzado crearse un hogar propio, que siempre atosiga al hombre.

Justamente, el mundo es *humano* porque el hombre es el único responsable de su orden, de su limpieza y disposición, de su subvertir el empecinado desorden de lo inhóspito. El mundo es una conquista en lucha permanente, un resultado del ingenio y del mando sobre la nuda realidad. En suma, equivale a la concertada solución del problema básico de su *ex-sistir*, de su *éx-odo* y *ex-ilio*. Pues el hombre —de modo idéntico al Cid, cuando saltó fuera de tierra castellana y hubo de valerse de lanza y espada para ganarse el pan, para vivir—, siempre reacciona virilmente ante la *corneja siniestra*, proyecta al futuro su esperanza:

“*Meçió mio Çid los ombros y engrameó la tiesta: ¡jalbricia, Alvar Fáñez, ca echados somos de tierra!, ¡ mas a grand ondra tornaremos a Castiella.*”

Obsérvese, al paso, que hay “destierros” dentro del gran exilio que es la vida, que hay otras voluntades tras la nuestra, que no solo se lucha con las cosas sino con los propios hombres. El problema del *ex-sistir* implica el *extrañamiento* radical de cada uno. Cercados por los límites corporales, aherrojados a la unicidad del punto de vista, *originariamente* el hombre ha sido lanzado fuera como *solitario*. Es dentro del *ex-sistir* donde tiene que ir creando cierto *mundo de convivencia*. Este se genera por humano esfuerzo, se forja férreamente —por maravillosa paradoja, mediante sutil estofa imaginada—. La convivencia exige una concertada reunión desde fuera, es por fuerza plural, tiene por condición la *extrañísima* estructura ontológica que en su momento llamaremos “*sujeto-objetivo*”, pues es en efecto *sujeto* y *comunal*. Funciona este como delicado, fragilísimo artificio

inventado por el hombre para su mágico servicio. Contra el solipsismo primario, como remedio, la hechura de un cálido mundo de relación, donde se guarece el yo dentro del *nosotros* comunicador y fraterno, no ha sido don gracioso, sino estricto recurso humano.

§ 4

No obstante el ingenio que derrocha, el hombre nunca vence del todo su enemiga. La extranjería se afirma y reafirma a cada paso o momento en que el hombre la niega y reniega de ella. Siempre opuesta, exterior; pero, cerca, acosante. Y siempre invisible. La intensidad de nuestra condición de *extrañados* es tal, que aún en segunda instancia nos vemos repelidos. La nuda realidad es tan enigmática como nuestra intimidad de fondo. De hecho se oculta tenazmente ante nuestra vista –acaso por el terco afán negador del hombre–. Al menos, casi carecemos de sensibilidad adecuada para percibirla como inmediata, para promover nuestro asombro por ella. Es por eso que sólo en auténtica actitud filosófica –no volcándose en teorías y técnicas, sino lanzándose de cabeza sobre la realidad misma– será factible exaltar la *extrañeza* de nuestra condición, repetir el asombro adánico. Con razón envidiaba Critilo el “privilegio único” de Andrenio, “primer hombre” o Adán, en quien solo cabía admiración porque todo le era novedad. Hoy el mundo inventado oculta en la sombra el original. “Entramos todos en el mundo con los ojos del ánimo cerrados y, cuando los abrimos al conocimiento, ya la costumbre de ver las cosas, por maravillosas que sean, no deja lugar a la admiración” (19). El filosofar resulta así una difícil incursión a la entraña del huidizo cerco, un volver a lo originario para comprender la gestación del mundo inventado y comprobar la *cumplida y menguada* índole del hombre. Y es incursión difícil, a veces casi imposible, por su contradecirse con la actitud vital del hombre. Este niega tan a fondo la nuda realidad en todo instante, que no deja de rechazarla justamente cuando la persigue. La aguda intuición de dicho comportamiento constituye el núcleo mismo de la metafísica en Berkeley. Observa este que no sólo las palabras se nos imponen –y así el filosofar tiene por tarea primera un

“descorrer el velo” del lenguaje—, sino que nosotros mismos “levantamos una nube de polvo ante nuestros ojos” para luego quejarnos de que nos ciegue y se nos oculten las cosas (20). La nuda realidad se nos escapa. La realidad *verdadera* no es para el hombre la nuda realidad, presuntamente *dada*, *contradada* en rigor, sino esa otra que *acepta y comprende*, es decir, la puesta e incesantemente inventada (21). Tan ajeno le es *eso* a lo que fue lanzado, que ni siquiera está de veras en ello. La realidad *fundante* es, para él, la *fundada* por sí mismo. Por eso alza su vida desde el “*in-existenciar*” del *ex-sistir*. Quiere decirse que el acto más original del hombre es la decidida repulsa de la originariedad de su estar. Funda mediante negación de lo inhóspito su mundo verdadero; y dicha negatividad es tan profunda y potente, que aniquila esa realidad *contradada* hasta el punto de que sólo le es *dato* su reacción. E igual esquema negador alienta en todo, pues en todo reacciona contra lo *contradado*. Y así, no sólo la auténtica intimidad del *Otro* se niega y enajena, sino que el propio yo nos permanece extraño en su fondo. La alienidad es insoslayable en todas las dimensiones de nuestro vivir. Ya lo había resumido de manera ejemplar nuestro don Juan Manuel: “No tan solamente yerra el home en conocer a otro home, antes yerra en conocer a sí mismo”. (22)

Pese al acopio de rasgos y matices, cuanto se ha dicho no propicia aún la captación esencial. Volvamos, pues, a lo mostrado y démosle un giro *libresco*; es decir, recurramos al saber clásico sobre el tema. Es el curioso recurso que siempre tiene a mano el hombre: vuelve atrás para tomar carrerilla. Si luego corre con sincero afán hacia las cosas mismas, puede que tope con ellas. Pues bien: en ese saber hallamos tres respuestas. Dicen respectivamente así: lo *fundamental* es el *Ser*, la *Existencia*, el *Hombre*. La primera, de viejo cuño, encierra en su seno tres huestes muy diversas. En orden cronológico sostienen que el *fundamento* o base ontológica es el Ser *cósmico*, el Ser *divino* y el Ser *racional o razón pura* de la *subjetividad* humana. Esta última hueste —que aparece en la modernidad— no debe entenderse como subjetivista, aunque sea antropocéntrica. Por eso escribo *subjetividad*. Para ella, la realidad radical o fundamento es la *res cogitans*, el *subjectum* humano, pero justamente en cuanto ser, es decir como universal y necesaria estructura de su razón. Las otras dos respuestas, aunque pug-

naban por brotar muchas veces, han permanecido ahogadas hasta fecha muy reciente, dado el enorme imperialismo de la primera. Recordemos las tres someramente y por separado.

Desde que el hombre está ahí, y ante el hecho surgente de que *hay algo y no nada*, se ha ido construyendo trabajosamente, en etapas que ahora no puedo precisar, una enorme teoría: la del *Ser*. Su cima podría situarse en Parménides. A ese larguísimo proceso de siglos oscuros, que se van coloreando poco a poco con luz de amanecida, yo le llamo la *invención del Ser*. Desde el *Ente* ingenuo de Parménides descienden veinticinco siglos trabados en otra enorme tarea: *la destrucción del Ser*. Cosmos, Dios y Hombre fueron lanzados al fuego de este empeño, aunque en verdad no se pretendía destruir el Ser, sino salvarle. Ahora bien: ¿qué es el Ser, en definitiva? Una teoría y nada más. Una teoría sobre el *hecho* enorme y radical que nos aprieta y se escapa. Pero una teoría sobre un hecho, por mucho que se ciña a sus pliegues no entrega el hecho mismo. Es más: termina por sustituirle.

Hoy se habla mucho de *Existencia*. Ya veremos que es concepto muy oscuro y equívoco. A veces se funde con la idea de Vida, lo cual constituye un error. Ya lo comprobaremos también. Para saber lo que en verdad se sostiene cuando se habla de *existencia*, habría que precisar a fondo qué se quiere decir. Heidegger, por ejemplo, ofrece esta fórmula: la esencia de la existencia es la *ex-sistencia*. Referida a su etimología, equivale a *estar fuera*. ¿Qué *estar* y qué *fuera* son? En *Ser y Tiempo* significaban *abertura a los entes*; más tarde, a partir de su *Carta sobre el Humanismo*, aclara: “*Ex-sistencia* es... el ex-stático habitar en la cercanía del Ser.” Pero los entes están ahí, frente a nosotros; y el Ser se esconde a nuestra espalda. Dos conceptos diametralmente opuestos de existencia, por tanto. Tendremos amplia ocasión de insistir. Por ahora sólo importa destacar esto: reducido a esquema, tal *estar-fuera* acaso perfile bastante bien el hecho radical de que se trata; pero tampoco apresa definitivamente la realidad misma de ese hecho para mostrarlo en modo tal que al fin podamos *verlo*. Una vez más: será el esquema del hecho, no este mismo; en rigor, lo vela con su presunta transparencia racional.

Justo porque este remitir el hecho radical al *locus* abstracto de la *ex-sistencia* le torna exangüe, ¿cabe adelantar el *hombre* de carne y hueso con toda su subjetividad y dramatismo, enraizarlo al concreto y áspero ahí que es su *extus* y condena, para que en ese sufrir suyo se nos adentre el hecho radical por los ojos? Al menos, el hombre unamuniano, el del dolor por las entrañas y la real gana en el puño, sufre y quiere con alma y cuerpo, vive muriendo, en modo alguno resulta simple teoría. Sin embargo, este hombre de carne y hueso nos mostrará estremecidamente la facticidad del vivir, no el hecho radical y fundante de la vida misma. Unamuno oculta con su carne mortal, que no quiere morir, eso mismo que en modo tan inmediato parece representar. Y en efecto, lo *re-presenta*, no lo *presenta* de veras (23).

El hecho radical más bien se oscurece que se aclara al peraltar tanto la *pluralidad* de los concretos individuos como la unicidad de la esencial *humanitas*. Suelen citarse al caso venerables voces helénicas. La intuición de ese despeñadero de la pluralidad fue formulada de insuperable modo por Homero y por Píndaro. El primero comparaba las generaciones humanas con el gestarse de las hojas, arrasadas sin piedad por vientos otoñales. El segundo, exclama, en su tercera *Pítica*: “¡Seres efímeros!... El hombre, ensueño de una sombra.” Desde su hondo amor a lo intemporal –amor al propio descubrimiento– los griegos tendían a realzar la *physis* de todo, y así vieron al hombre desde la unicidad de su esencia inmutable. Pero tal esencia de lo humano *confesaba* el alma helénica, no definía al hombre mismo. En todo caso, la *animalitas* inicial de San Pablo parece más cercana a la clave del misterio –al menos, en cuanto sabe precisar su forzado pie en tierra– que esa intemporal y ahistórica unicidad. Luchando contra la idea del hombre abstracto, Unamuno nos hace partícipes de su sufrir –el suyo, el unamuniano–. Adelanta así el sufrimiento de un hombre individual e *históricamente* maduro, de recia personalidad sin duda, incluso de pregnante vigor, pero, en resumidas cuentas, vana hoja que el implacable otoño seca. La “agonía” de Unamuno quédase en otro “ensueño de una sombra”. Cuenta para nosotros por su valía individual, no por su resonancia definitoria de lo humano. Y es que, quiérase o no ni en base al individuo concreto ni por la escapada al abstracto perfil de la especie podrá entregarse

el secreto de lo que no se resume en cerrada individualidad ni en idéntico esquema. El hombre, centrado en su temporal sino, siempre debe ser visto a la altura consustancial del tiempo. Por lo mismo, en marcha, desde universal abierto a reajustes. Para aprehender de veras lo raigal humano, debe rehuirse el “pecado original” de los filósofos, que denunciara Nietzsche: la falta de *sentido histórico*. Ya lo había entrevisto Empédocles, pues a su modo lo expresa al considerar la “infortunada raza de los mortales”. He aquí sus palabras: “No ven más que la débil medida de una vida que no es vida, pues una pronta muerte los disipa cual humo. Cada quien solo cree en cuanto halló por azar, y se imagina conocerlo todo.” Reconozcamos que nuestra realidad trasciende el concreto alentar, sin que pierda por ello la dimensión propia de nuestro ser, la temporal. Entre la fugacidad del individuo y la permanencia de la especie apriétase un hecho, la auténtica estofa ontológica: su carrera en histórico acopio de carga humana. ¿Qué es eso llamado *hombre*, sino un ente en promoción, que sube y baja con el tiempo, jamás permanece en igual estado? En definitiva, ha sido, es y será... nunca lo mismo. Es el ente condenado a hacerse por sí y sin descanso, al menos en su estricta humanidad. Porque lo de veras importante en tal criatura no se asienta en su base natural —la *animalitas* de San Pablo—, ni mucho menos en esa otra *physis* o *naturaleza* inmaterial, abstracta, que es la *humanitas* clásica —la llamada esencia humana—. La primera base nos reduce a la carne, la segunda nos falsifica en vana entelequia. Cuanto importa del hombre, por entregárnoslo en su vera efigie, apunta a su marcha histórica, al humanizador ascenso sobre sí mismo —que se va produciendo desde sí, por sí y para sí—; en suma, al descomunal autohacerse ontológico a brazo partido contra la *naturalidad*.

Autotranscenderse en el transcurrir por medio del propio enemigo, del inhóspito *extus*. Esto es el hecho radical y último. No vivir: trans-vivir; ascender, superarse. Aún temiendo, en definitiva, que sea en vano. Vano, no absurdo. Absurdo es el *extus* —con su reducirnos al vivir biológico, al sordo estar—. Pero trans-vivir, auto-transcenderse, tiene sentido, el único posible: el de salvarse.

No cabe, de cara al hecho originario, una “ontología” basada, *fundada en el Ser*, tampoco en el *Ex-sistir* como esquema abstracto, inerte,

formal; mucho menos *en el hombre de carne y hueso*, con su rabia del vivir y el miedo a morirse. Solo nos vale, en cambio, cierta *dialéctica del sobre-estar*, por la cual el hombre lucha y asciende, se remonta sobre sí mismo, justo porque sabe del *responder*. Es algo más que teoría, pues corre a lo largo del tiempo y de la historia como *hecho radical remontado, derivado, trascendido*. (24). Dolor, claro está. Dudosa esperanza. Pero fiero arranque de corazón esforzado gozándose en su voluntad ontológica.

Quédense ahí estas constataciones como simple protocolo de una experiencia reiterada en el desgranarse de los siglos. Convenía mostrarla, desnudarla en lo posible, apretarla conceptualmente, para asentar los bordes de nuestra senda investigadora (25). Pues todo filosofar que no guste perderse en juego de mandarines, jamás debe abandonar el benéfico contacto con la viva y auténtica realidad. Se filosofa, desde luego, mediante razón; pero, justamente, para dar razón *de las cosas*. La sagacidad necesaria solo toma sentido y lo recobra desde la perspicacia. Como al gigante Anteo, a la mente humana se le van las fuerzas cuando no posa sus plantas sobre la madre Tierra. Dicho esto, enfoquemos de frente nuestro problema. Ya lo recuerda el lector: trátase del *estar ahí*, de la iluminación última del *sum* o *ex-sisto*, cuyo olvido reprocha Heidegger a Descartes, por el engolfarse de este en la estufa del *cogitare*.

NOTAS AL CAPITULO II

- (1) *Paraíso* viene del latín *paradisus*, a su vez del griego *parádeisos*, en el sentido de parque o jardín— vergel, propone Ortega—. Según Corominas, es voz de origen iránico. Los viejos diccionarios, los recurrentes al sánscrito, distinguen en *paradesa* estas dos significaciones componentes: *para*, ribera opuesta, y *desa* o región mejor. Recojo esta conexión de ideas aunque ya no se justifique hoy la referencia al sánscrito, por ajustarse al sentir cristiano. En efecto, implica un apuntar, desde nuestros males, a un óptimo más allá. Muy bien lo expresó el poeta Berceo, en la introducción a los Milagros de Nuestra Señora. Describe un prado — “*logar cobdiçiaduero pora ome cansado*”, y declara: “*Semeia esti prado equal de paraíso*.” No está en lugar alguno de nuestro tránsito, sino más allá del vivir: “Todos somos romeos que camino andamos; / San Peidro lo diz esto, por él vos lo provamos. / Quanto aqui vivimos en ageno moramos; / la ficança durable suso la esperamos, / la nuestra romeria entonz la acabamos / quando a paraíso las almas enviamos.” El viejo poeta nos define, pues, por este *morar en lo ajeno*.

Pues he mencionado la traducción de Ortega, citaré sus palabras al caso. Figuran en la lección X de Una interpretación de la Historia Universal, es decir en el Curso sobre Toynbee, y justo al criticar la versión de éste: “...la palabra *parádeisos* (es, en efecto, como la pronunciaban los griegos) era palabra persa, pero el verdadero significado no es el de “estepa” [así traduce Toynbee], sino que es un “jardín”, por tanto, lugar de flores, pero donde hay, además, árboles frutales. Es, por lo visto, característico de ciertas altiplanicies crear, como lugar de solaz, esta combinación de jardín de flores y huerto de frutales. Al menos esto es lo que ha sido el más puro, típico y tradicional jardín o huerto castellano. Que es lo que se llama, en el sentido exacto de la palabra, con bellísima palabra, vergel”.

- (2) Cf. San Agustín: La ciudad de Dios, lib. XIV, caps. XXV y XXVI.
 (3) Don Juan Manuel: El conde Lucanor, parte V.

Más adelante se precisará la etimología de *mundo*. En cambio, ahora importa aclarar la anterior referencia del texto al *encontrarse*. No está de más advertir, por evidente que *una vez dicho* parezca: *hay* en el Génesis —bien entendido, no se dice una teoría— cierto reconocimiento del *encontrarse ahí*, de la para emplear términos del filósofo Heidegger, los cuales definiremos más tarde—, es muy certera en el Génesis, justo para realzar algo más importante que el meto *ahí* (*Da*) y las *Stimmungen* —temples o talantes—, por muy *ónticos* y no meramente *psíquicos* que estos últimos se consideren. Lo que en modo indubitable se realza es la caída o deslizamiento desde el Paraíso —donde no había *ruedas* ni útil alguno de tipo técnico— a la *tierra maldita* del *trabajo*, donde todo tiene que *hacerse* con el *sudor del rostro*, sea pan o descendencia. En suma: el *encontrarse en el tiempo*. Pues nuestra situación viene de tal salto desde lo intemporal al tiempo, la *caída* complica la pautada sucesión espacio-temporal. Esa *Befindlichkeit* que el Génesis

considera supone una *diferencia* fundamental, y con ella la heterogeneidad de base entre la criatura misma y el lugar de su exilio. Tan apegados estamos a dicho sentir, que más bien resbala por nuestra atención y casi lo desconocemos. Sin embargo, es muy comprensible cuando bien se mira. Para el griego, el hombre es *natural, physico*, podría resumirse. En cambio, para el hebreo –potencialmente para el cristiano– el hombre *ya no es de aquí*, de la naturaleza circunstante, pues *viene y va*, está en tránsito, pertenece por su origen a la trascendencia. Con el Cristianismo, sobre todo, es *criatura, hijo de Dios*. Que el hombre sea algo más que *ente natural* –esa intuición destacada a partir del *Génesis*–, al devenir la evidencia misma fue perdiendo resistencialidad objetiva; por eso se nos escapa hoy su almendra de conceptualidad y se precisa un esfuerzo para aprehenderla. Que ese *plus* humano se determine como *filicación* referida a Dios mismo –y por ello *religie* el hombre a la divinidad, destaque la *religatio*–, ya implica cierta densidad conceptual, desde luego; pero debe reconocerse que es vivencia bastante desvaída en nuestros días. Para resumir: El griego destacaba un *hecho natural*; la heterogeneidad vista por el hebreo, otro hecho superior, *supra-natural*; potenciado por el Cristianismo como *religatio*, conlleva una *esperanza*. Lo perdido en la *caída* o salto en el tiempo, ahora ofrécese por el otro cabo como *redención*. Solo que esta descendía de lo alto, manaba de la Gracia divina, minimizaba la parte del hombre en la ascensión. Dos notas quedan firmemente establecidas: el hombre no es solo *distinto, heterogéneo* a la Naturaleza inhóspita, sino *criatura de otro mundo*, hecho del *humus paradisiaco* con estofa trascendente. Por eso puede *volver*, y para ello lucha contra el inhóspito cerco.

- (4) Don Juan Manuel: El conde Lucanor, Parte V.
- (5) Don Juan Manuel: El conde Lucanor, Parte V.
- (6) Así define San Pablo al hombre: “Non primum quod spirituale est, sed quod animale; postea spirituale” (Epístola Primera a los Corintios, 15-46). Pascal insiste: “La nature de l’homme est tout nature, *omne animal*,” (Pensée, II, 9, ed. Brunschvicg).
- (7) Citado por Kierkegaard, en su Diario, nota de mayo 1842. Kierkegaard anota en dicho lugar una aguda observación que parece ajustarse muy bien a la angustia *ontológica* del hombre ante la heterogeneidad que le rodea. Dice así: “La angustia es un deseo de lo que se teme, una antipatía simpática; es una potencia extraña que agarra al individuo sin que este pueda desprenderse de ella ni lo pretenda, pues se tiene miedo, pero este mismo miedo es un deseo.”
- (8) Gracián: El Criticón, Parte I, Crisis II. Ya lo había expresado Luis Vives, desde Brujas, allá por el año 1529. Observa en el libro primero de su obra *De concordia et discordia*: “Para demostrar Dios al hombre cuál había de ser la futura sociedad, le envió a este mundo completamente inerte.” Y continúa: “Para afirmar más la concordia entre los hombres, Dios no sólo los creó inermes, sino débiles y enfermos, incapaces de valerse por sí mismos, necesitados de ajena ayuda.” En efecto, “el hombre, al nacer, es tal que nadie sospecharía al verle que sea después cuanto llega a ser... Se alimenta

gracias a sus padres y nodrizas, se educa con auxilio de otros, crece por ayuda ajena; no trae al mundo nada suyo, todo le es prestado y en precario”. Ya nos había anticipado la consecuencia: “La sociedad humana no termina dentro de los límites de esta vida, sino que la trasciende; parece como si los vivos estuvieran bajo la protección de los muertos.” Y al comienzo mismo de su otra obra, publicada en 1531, *De Disciplinis Libri XX*, reitera: “Vemos que todos los animales, por benevolencia y guía de la Naturaleza, han sido suficientemente preparados para conservar la vida, ya que reciben al nacer el abrigo de sus cuerpos y siempre encuentran su alimento preparado y al alcance de la mano; pero el hombre llega a este mundo carente de muchas cosas, a tal punto que pudiera creerse que, por haber cometido algún crimen, le quitaron los beneficios de la Naturaleza, a ninguno de los otros seres vivos rehusados. No tiene con qué resguardarse del rigor del frío, del calor, de la lluvia, y tan sólo puede lograrlo tras mucho trabajo; y la tierra no le da alimento si no se lo pide, o más bien la obliga a proporcionárselo luego de larga y fastidiosa labor; no obstante, el Creador y Señor del hombre lo trató indulgentemente en estas cosas, pues si bien los humanos, por su propia culpa, se han creado tantas necesidades diferentes, Dios les dejó un instrumento con el cual pueden, en cierto modo, resolverlas: *la poderosa sutileza del ingenio, que actúa libremente por sí misma*; de ella nacieron todos los inventos de los hombres: los útiles, los dañosos, los buenos y los malos.”

- (9) Ortega: ¿Qué es filosofía?, lección IX. Trátase del famoso Curso de la Sala Rex, de 1929. No fue publicado hasta 1959, en las Obras inéditas, si bien aparecieron en el diario El Sol, de Madrid, muy amplios resúmenes conforme se iba cumpliendo el Curso. La segunda cita corresponde al curso de 1949-50 sobre El hombre y la gente, lección VII.
- (10) Baltasar Gracián: El Criticón, Parte I, Crisis IV. Como de suyo se comprende, realizamos aquí un viejo sentir, cuyas raíces se extienden por capa más profunda que la cristiana. Es visible en los griegos; por ejemplo, en Demócrito. La actitud cristiana, sin duda a la luz del valor caridad, hasta entonces inadvertido, ensombrece por contraste sus aspectos morales. De ahí que acentúe la maldad *del Otro*. Sobre tal sentir en Demócrito, recojo unas líneas de Schuhl, al considerar el Siglo de Pericles. Escribe: “Se forman así, al lado de la cosmogonía y la física, una antropología y el esbozo de una sociología; el conjunto de estos dos grupos de investigaciones parece haber constituido el Pequeño Sistema del Mundo, de Demócrito. Los hombres han tenido por maestro la necesidad; es el miedo el que les ha reunido para defenderse contra las fieras...; por lo demás, han imitado a los animales, que les son superiores en muchos aspectos; pero los hombres disponían de sus manos, de la inteligencia y de la vivacidad de espíritu; así, aprendieron de la araña el tejido y la costura; de la golondrina, el arte de construir; y de las aves —cisne y ruiseñor—, el canto” (Ensayo sobre la formación del pensamiento griego, libro V, Segunda parte, cap. V).
- (11) P. Teilhard de Chardin: L’Hominisation, inédito de 1923, recogido en el volumen titulado La visión del pasado, 1957.

- (12) El término *conspiración* fue usado por Le Roy, pero a su vez este cita ampliamente al jesuita. En el Ensayo de una filosofía primera, curso de 1940-41 en el College de France, aunque no publicado hasta 1956. Edouard Le Roy resume la condición del hombre en apretada colaboración con Teilhard (capítulo XXIV). Destaca estos caracteres: a) la débil diferenciación morfológica del cuerpo humano; b) el triunfo zoológico del hombre sobre la tierra; c) la invención humana del instrumento artificial; d) la capacidad de *reflexión* seguida de *conspiración*. Como luego veremos, no queda excluida la invención. Escribe en dicho capítulo: “Cada conciencia humana posee la facultad de replégarse sobre sí misma y de discernir así las condiciones y el juego de su acción; después —con alguna medida, al menos— de modificarla, de conducirla. Con toda evidencia, hay una doble relación, una correlación entre ese poder de reflexionar y el descubrimiento del instrumento artificial de donde ha salido, a su vez, la invasión del mundo por la especie humana. Esta correlación se traduce, incluso orgánicamente, por la dualidad del cerebro y de la mano: dos órganos de tanteo suspensivo que —desde el grado de perfección en el cual se hallaban entonces— eran muy especiales del hombre, pero que constituyen útiles para todo más bien que instrumentos de especialidad. En fin, es la reflexión también la que ha posibilitado, la que hizo nacer y surgir eso que acabo de llamar conspiración humana.” Añade Le Roy que el hombre debe ser colocado por encima de la historia universal de la Vida, sin por ello desarraigarle de esta. Y habla, con el P. Teilhard —quien, por cierto, también pone el espíritu en función de la materia—, de la promoción de un reino espiritual o *Noosfera* con pie en la *biosfera*. En el origen de esta unánime unidad aparece el fenómeno llamado *hominisation*. Resume: “Dos grandes hechos, ante los cuales parecen desvanecerse todos los demás, dominan por tanto la historia pasada de la Tierra: la vitalización de la materia y la humanización de la vida.” Obsérvese al paso que la correlación de mano y cerebro viene a duplicarse en cierto modo en la mismísima historia de la técnica, según ha visto y subrayado Wiener. La idea del *tecnita* tiene en el fondo remotos antecedentes. Como advierte Scheler, al menos en cuanto considera la concepción llamada del *homo faber*, perfilábase ya por el sensualismo griego, con Demócrito y Epicuro. Valdría esta afirmación para el *homo faber*. El *tecnita*, en cambio, más bien remite a otras mentes griegas: Esquilo y Sófocles, por ejemplo. Creo, sin embargo, que en rigor se mezclan o confunden dos tesis muy diversas: la del *fabricante* y la del *artesano*; y a mi juicio solo esta última toca lo esencial humano. La estricta tesis del *homo faber* corre por todo el siglo XIX, con positivistas, evolucionistas y pragmatistas (cf. Scheler, La idea del Hombre y la Historia, & III). ¿Aparece en Bergson? Dice este al final del cap. II de *La pensée et le mouvant*: “La esencia del hombre es crear material y moralmente, fabricar cosas y fabricarse él mismo. *Homo faber*, tal es la definición que proponemos.” Pero la significación de este adjetivar arrastra en Bergson matices especiales. Conviene repetir que nuestra idea del *tecnita* no se resume en la del *homo faber*, pues sin duda hay entre ambas esenciales diferencias. Me remito sobre este

punto a mi Carta sobre el tecnita y la razón, en el volumen *El hombre, un falsificador*. Lo básico del tecnita no es el fabricar, sino el *fabular*. Con tal fabulación o *puesta en falso* toma cuerpo el hombre y su artificial morada. A esta luz resalta la enorme diferencia. El activismo del *homo faber* era sustancialista. Decía, en resumidas cuentas: *operara sequitur esse* —la vieja fórmula medieval—. En contra, el tecnita responde con giro tenso y pleno: *esse sequitur operari*. Para mayor claridad, acaso convenga destacar tres características humanas que se ligan en la formación del tecnita: el preguntar, el imaginar y el producir. Dessauer las relaciona, justamente, en cuanto fuerzas formativas de la técnica, y las relaciona con tres tipos: *homo investigator*, *homo inventor* y *homo faber*. El hombre se pregunta por el *qué*, el *cómo*, el *porqué* y el *para qué*. Nace así su segunda disposición, la creadora, de índole imaginativo-intelectual. “La fantasía supone una tercera disposición primitiva del hombre. Este es también *homo faber*, constructor.” Ya se ve la imbricación de dichas características. Para Dessauer la técnica y el tecnita derivan de las tres fuerzas indicadas: “Trátase siempre de la combinación de las tres capacidades primitivas del hombre, como *investigator*, *inventor* y *faber*”. (F. Dessauer, *Discusión sobre la técnica*, cap. II, & 4). La idea de *homo faber* se recorta así, y queda más reducida y especial que la del tecnita. Nos es grato consignar que la idea exacta de tecnita ha sido sugerida por Le Roy, en su curso de 1927-28, publicado en 1931, bajo el título: *Los orígenes humanos y la evolución de la inteligencia*. En su cap. XIII ataca la teoría de la proyección instintiva por ilusoria. Invocar el instinto equivale a nombrar el hecho, no a explicarlo. Es tecnita por abrir vías a lo artificial. Le Roy recurre a un “factor de invención” y sabe poner el acento exacto a esta palabra: “Conviene... notar que esta invención inicial procede del orden técnico, no del especulativo: supone un directo cuerpo a cuerpo con la materia.”. Desde luego, esta lucha con lo material se ejerce desde una inteligencia que implica “una liberación del pensamiento”, al menos en cuanto puede escapar de su presente, “en doble sentido retrospectivo y prospectivo”. Siendo inventor de artificialidad y desde fuente espiritual, trasciende en mucho la vieja idea del *homo faber*; pero sin duda esta idea remota intuía la tecnicidad humana. En rigor la designación *homo faber* solo puede considerarse válida a nivel histórico —prehistórico, diríamos mejor—, en modo alguno a nivel filosófico. El animal *erectus* comenzó a medrar como *homo faber* o fabricante de instrumentos cuando mano y cerebro se lo permitieron, y desde tal manifestación, sin apreciar la raíz interna, puede tolerarse el uso de tal término. Más tarde, tras la maduración cerebral, aparece el estricto *homo sapiens*. Pero, repito, obsérvese que ambos momentos o etapas engloban —filosóficamente considerado— el mismo hombre esencial: el *homo expertus* o *peritus*, es decir el tecnita. Tanto las herramientas como los conceptos son, en suma, recursos vitales. Bien entendido que este orden cronológico se apoya en el esencial. La mano que fabrica *sabe*. En todo se adelanta la mano en el hombre. El pintor André Lothe comprendió muy bien su importancia al espíritu, justo por intuir el primado del hacer como algo más que segregación.

“El espíritu hace la mano, la mano hace espíritu”, afirma agudamente Focillon en su *Elogio de la mano*, anexo a *Vida de las Formas*, edición de 1947. La mano, sostiene, nos separa del animal: “Es la creación de un universo concreto, distinto de la naturaleza, el mayestático don de la especie humana. La bestia sin manos, incluso en los más altos logros de la evolución, sólo ha creado una industria monótona y permanece en el umbral del arte. No ha podido construir ni su mundo mágico ni su mundo inútil.” Terminado este libro, leo un interesante trabajo de Alkmar von Kugelgen, catedrático de anatomía en diversas Universidades alemanas, sobre La mano del hombre. Está basado en bibliografía muy reciente, de 1952 a 1959. “¿Qué es lo típicamente “humano” y lo típicamente “personal” de la mano?”—se pregunta—. Morfológicamente no es posible hallar respuesta. “La cuestión es muy distinta cuando se trata de la *inervación central* de la mano”, pues “aquí aparece la clave para explicar las particularidades de la mano del hombre”. Dicha clave es la que pudiéramos llamar *extraordinaria ampliación cerebral de la mano*—si el autor nos tolera este decir—. En efecto, “en el hombre los campos cerebrales correspondientes a las manos son diez veces más importantes que los de los pies; y dentro de los campos de las manos, el del pulgar por sí solo equivale al de los demás dedos juntos”. Esta estrechísima relación de la mano con el cerebro se enfoca luego desde el punto de vista de la *evolución*. Afírmase hoy—aunque en límites hipotéticos—que la erección del cuerpo ha precedido a la evolución cerebral. En la última fase del terciario, hace dos o tres millones de años—precisa von Kugelgen—, comenzó a darse el caminar erguido. “Pero el “hombre” en el verdadero sentido de la palabra..., capaz de utilizar el fuego y de fabricar instrumentos, solo existe probablemente desde el pleistoceno (diluvio)”. Obsérvese que el autor juzga necesario destacar lo reciente del hombre estricto porque “la forma de la “mano” es muchísimo más antigua que el hombre y que su cerebro”. La “mano” primitiva, no especializada, común a todos los vertebrados terrestres, “solo adquirió los caracteres de la mano humana cuando las estructuras correspondientes del cerebro, es decir los campos corticales, alcanzaron la fase humana de la evolución”. No es posible precisar la fecha aproximada al caso. “Lo único que sabemos” es que la mano humana “es anterior al hombre”, que su forma y estructura ya tenían varios millones de años, siendo además “más antigua que el cerebro”. Añade que hasta llegar a la erección del cuerpo, la mano era un “órgano destinado exclusivamente a tocar y asir”; por influjo de la evolución cerebral, tórnase en “órgano de la “relación dialéctica objetiva característica del *homo sapiens*”. Quiere decir con ello que será órgano del “constante intercambio de la sensación, la percepción, la voluntad y la acción”. A mi juicio—estrictamente filosófico—prodúcese así una *mutua inmanencia* entre mano y cerebro: el crecimiento cerebral aumenta la sensibilidad y riqueza de recursos de la mano, y viceversa. Sería aventurado acentuar una de ambas instancias. Lo único seguro redúcese a estas líneas finales del anatomista citado: “En comparación con el resto del cuerpo, la mano del hombre es pequeña; pero la zona cerebral

correspondiente a la mano es extraordinariamente grande, si se tiene en cuenta el tamaño del cerebro. En cierto modo, es “mucho mayor” que la mano corpórea. Y la combinación de ésta con la mano cerebral es lo que constituye realmente “la mano del hombre” (cf. la revista Humboldt, número 19, 1964). Uniendo a tales precisiones científicas mis heterodoxos comentarios, podría añadirse: La fase *cronológica* del llamado *homo sapiens* constituye una maduración de la anterior, la del *homo faber* –fabricante de herramientas–, asentada a su vez sobre la animalidad de la mano; no hay sima alguna entre mano y cerebro, sino progresiva continuidad en base a la inter-relación de ambos órganos. Es más: el hombre es *fabricante* ante todo, justo porque se orienta a la acción; en cuanto *homo sapiens* sigue siendo técnica, hacedor mediante recursos propios de “realidad” *artificial*, la cual comienza consigo mismo.

- (13) Me parece muy justo recordar aquí nuestro Gracián, pues había visto de manera penetrante, aunque sin adentrarse por el campo biológico, esta extraña condición del hombre. Y si bien es cierto que su enfoque reduce a lo moral, no deja de consignar con todo vigor y en todo instante ambos factores: el de la autoformación y el de la circunstancialidad. Por ejemplo, en el Oráculo manual escribe: “No se nace hecho: nace de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser.” Y no se olvida de advertir, tras este poner el *hombre en su punto*, cómo completa el *modo* a la realidad: “No basta la sustancia, requiérese también la circunstancia.” Aunque concebido en los límites de la conducta moral, el hombre de Gracián no es pura naturaleza, sino también artificio: “Puede ser ayudado de la industria”, escribe; e insiste aún: “ha menester pulirse en todo orden de perfección”. Todo, en el hombre de Gracián, proviene de esta condición originaria: *no se nace hecho*. Observemos por nuestra cuenta que en tal tesis va implícita esta otra idea: el agente del hacer es el hombre mismo. Pero, ¿qué mueve al hombre a este incesante autohacerse? No pensemos, claro está, que el ente humano se reduzca a tal dinamismo, que solo actúe en él una pura voluntad de cambio. Muy al contrario, parece evidente la afirmación opuesta: ansiamos estabilizarnos, nos domina el deseo de eternidad –como diría Alquié–. ¿De qué modo se aclara esta paradoja? A mi entender, uno de los famosos pensamientos de Pascal ilumina a fondo la oscuridad de nuestra condición humana. Antes de citarlo, debe subrayarse el supuesto de base: el hombre es dual, aparece a caballo de naturaleza e imaginación ontológica. Ambas instancias –que más adelante llamaré “resistencial” e “insistencial”– le acosan sin descanso y ninguna le vale por sí misma. Y ahora, por excepción, citaré el texto en su idioma: “La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux, parce qu’ils joignent à l’état ou nous sommes les plaisirs de l’état ou nous ne sommes pas; et, quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d’autres désirs conformes à ce nouvel état. –Il faut particulariser cette proposition générale” (Pascal, Pensées, II, 109 bis; edición de Brunschvicg). Dicha vislumbre pascaliana toma profundidad

mayor cuando se perfila la sospecha de Pascal sobre la índole de lo natural en el hombre. Escribe, en efecto: “La costumbre es una segunda naturaleza que destruye la primera. Pero, ¿qué es esta? ¿Y por qué no es natural la costumbre? Mucho me temo que esta naturaleza no sea sino una primera costumbre, como la costumbre es una naturaleza segunda” (Pensées, II, 93).

- (14) Tal es, por ejemplo, el caso y la enseñanza de la historia conjunta del hombre y el mamut. En ella la superioridad del hombre se logra al hilo de su aparente inferioridad. Para sobrevivir, durante los milenios calificados como Edades del Hielo, ciertos elefantes se fueron cubriendo con una piel velluda. Por esos mismos años el hombre se defendía del frío de otro modo: se calentaba al fuego, cubríase con pieles de animales, comía carnes grasientas. Mamut y hombre —comenta Gordon Childe— “florecieron y se multiplicaron en estas condiciones climáticas”. El final es muy opuesto: “Al pasar la última edad del hielo se extinguió el mamut y el hombre ha sobrevivido. El mamut se había adaptado demasiado bien a un conjunto de condiciones, estaba adaptado con exceso” (cf. V. Gordon Childe: *Man Makes Himself*, titulado Los orígenes de la civilización en la versión castellana, capítulo II).
- (15) Ciertamente es que algunas reacciones animales trascienden los límites del cuerpo e incluso puede hablarse de un medio artificial que lo prolonga. Sirva de ejemplo la araña y su tela, verdadera trampa de caza. Pero el motor que genera tales artificios —si en puridad se aceptan como estrictamente artificiales— en modo alguno podría ser calificado de *técnico*, sino de *natural*. La tela de araña es resultado de su *physis*, no de su *técne*. El propio Spengler, quien defiende la tesis de la universalidad y naturalidad de la técnica (“No es tampoco una particularidad histórica, sino algo enormemente universal. Trasciende del hombre y penetra en la vida de los animales”), reconoce en el fondo esta distinción, pues escribe: “Existe una enorme diferencia entre el hombre y todos los demás animales. La técnica de los animales es *técnica de la especie*. No es ni inventiva, ni aprendible, ni susceptible de desarrollo. El tipo abeja, desde que existe, ha construido siempre sus panales exactamente lo mismo que hoy, y los construirá igual hasta que se extinga” (Spengler, *El hombre y la técnica*, I, 2, y II, 2, respectivamente). Pese a la cita, en modo alguno se pretende sostener la invariabilidad del instinto —que Spengler reconoce de modo expreso (idem, II, 2). Hoy parece comprobado que el proceder del instinto se pliega en variantes ante las condiciones circunstanciales, es decir sufre ciertas modificaciones pero, bien entendido que no *desde dentro*, a partir de decisiones intencionales, sino sólo *desde fuera*, por presión determinista del medio. En reciente obra de Fletchner sobre El instinto en el hombre, se recoge como válido este reajuste a la tesis tradicional. Cita la siguiente frase de Hobhouse: “El instinto, en resumen, es un producto de la evolución; gobierna en una cierta fase del desarrollo, tiene su comienzo, su madurar, su culminación y declinación.” Exponiendo la tesis de McDougall, Fletchner matiza así: “ciertas características de los instintos pueden ser *modificadas* por el aprendizaje”

(cap. II). Y al comenzar el cap. III recoge diversas citas de Watson: “No hay tal cosa, la herencia del temperamento, la capacidad, la constitución psíquica”, pues “todo lo que se hereda es un patrón de reacción”. Consecuentemente, “el llamado comportamiento instintivo es, en realidad, comportamiento aprendido”. O sea, que no sólo varía más el proceder instintivo del hombre que el del animal, sino que proviene de un patrón humano, de una reacción de experiencia aprendida y conservada. Permítasenos añadir por nuestra cuenta que, a lo sumo, en el instinto animal colaborarán los tanteos mecánicos, jamás las decisiones derivadas de previa reflexión.

También Dessauer—quien sostiene la innata tecnicidad del hombre— advierte al caso: Hay “una diferencia bastante segura y clara: la obra de los animales muestra carácter colectivo y fijo”. Dicho así, podría objetársele con el misonéismo de los primitivos. Pero las líneas siguientes perfilan mejor su idea: “No sabemos de ningún animal aislado dotado de inventiva; por ejemplo, de una araña que invente y produzca un nuevo tipo de tela, o de una abeja que mejore su vivienda.” Por el contrario, en el hombre “las formas de su creación se encuentran ligadas a una actividad racional consciente e individual de la persona” (Friedrich Dessauer, *Discusión sobre la técnica*, cap. II, & 3).

- (16) La idea del texto —la de *naturaleza segunda* en lo somático— no pretende afectar la tesis biológica, de plena vigencia hasta hace poco, en fecha recentísima, que puede llamarse —y uso al caso una expresión de Jean Rostand— “intransmisibilidad de lo adquirido”. Sin embargo, una vez aclarado esto quisiera añadir algunas consideraciones, sin duda alguna nada científicas, aquejadas de cierta libertad filosófica, demasiado personales tal vez, acerca de la llamada “naturaleza humana”

Primero. Hay, *al menos*, tres capas fundamentales en la estructura del hombre: cuerpo, psique y espíritu. A los efectos de esta obra, doy por buena la tesis de que el hombre sea naturaleza (*physis*), por tanto invariable en su cuerpo y en su instrumental *psíquico*. Sostengo, en cambio, que su espíritu está en continuada ameibidad, aunque este cambiar suyo no deba ser considerado como simple efecto azaroso, sino que en lo básico de su sentido constituye un progreso no exento de peligros y retrocesos. Para una fundamentación de la Ethología es suficiente dicho reconocimiento.

En segundo lugar, voy a declarar ingenuamente mi incompreensión de esta tesis de la inmutabilidad biológica. Decía Nietzsche que el pecado original de los filósofos es su falta de sentido histórico, pues juzgan del hombre *in genere* por el breve lapso de la historia cultural reconocida: “El filósofo ve *instintos* en el hombre actual y admite que estos instintos pertenecen a los datos inmutables de la humanidad.” Para todo “se habla del hombre de estos últimos cuatro mil años como de un hombre eterno” (cf. *Humano, demasiado humano*, parte I, & 2. En *El crepúsculo de los ídolos* y en *La voluntad de Poder* se reitera dicha crítica). Pues bien: a mi juicio cabe censurar por la misma razón a los *científicos*. Sólo que ahora los hechos son más

sangrantes. Aún dejando aparte la evolución de la mano y la involución del rabo, ahí están –descubiertos y estudiados– hombres arcaicos como el de Neanderthal, el Javántropo, el africano de Rhodesia, los tres del pleistoceno medio, en quienes se reconocen diferencias importantes, y el hombre del pleistoceno superior –llamado ya *homo sapiens*–. De estos últimos dice Teilhard de Chardin: “hombres de un tipo nuevo: hombres fundamentalmente diferentes de sus predecesores, tanto en cuanto al aspecto físico como en cuanto al comportamiento moral; hombres decididamente modernizados por una triple transformación anatómica, psíquica y social” (cf. *La cuestión del hombre fósil*, en el volumen *La aparición del hombre*. En mi argumentación dejo de lado el sinántropo, hombre del pleistoceno inferior). Y yo me pregunto: ante *hechos* semejantes, ¿es posible seguir hablando científicamente de *naturaleza humana* en lo somático, es decir de un hombre *único e invariable*?

En tercer lugar, cabe igual *ingenuidad* respecto a lo psíquico. ¿No se estará afirmando en esta capa ontológica más bien el *supuesto* que la *confrontación fáctica*? Jean Rostand, por ejemplo, en su obra de 1926 sobre *El Hombre*, critica a Comte, a Spencer y a Le Dantec por sus respectivas creencias en un perfeccionamiento fisiológico, moral y lógico de la humanidad. Si estuvieran en lo cierto –y a esto se reduce su crítica– el hombre “progresaría indefinidamente”. Contra tal optimismo, se limita a situarse en las filas neodarwinianas y recurre a las palabras “ciencia moderna”. Dice así: “La creencia en la transmisión de las adquisiciones psíquicas se vincula a la tesis general de Lamarck.” Y añade: “Esta tesis, que reinó largo tiempo en biología, está hoy completamente abandonada por razones tanto experimentales como teóricas: la intransmisibilidad de lo adquirido, sea moral o físico, es una de las certezas más asentadas de la ciencia moderna.” Para Rostand, todo el aspecto civilizador –lo que el hombre ha añadido al hombre– solo se transmite por *tradición*, no por *herencia*. Y, por lo demás, ve en la civilización un factor de regresión, al menos indirecto, en modo alguno un progreso biológico (cf. *El Hombre*, cap. IX). Es de justicia consignar que los experimentos sobre *mutaciones dirigidas* han cambiado su opinión. Cuando en 1950 publica Rostand su pequeño libro sobre *La Biología y el porvenir humano* ya es otra su tesis: “La biología puede, incluso, pretender mejorar la obra de la naturaleza y producir individuos superiores a los nacidos hasta ahora en nuestra especie. En fin..., se prepara a modificar nuestro estilo de vida y a intervenir en nuestras costumbres, si no en nuestros corazones.” Sin duda desconociendo esta rectificación, el P. Teilhard polemiza con Rostand. Comienza citándole: “Desde el tiempo que lleva socializándose, en el estado *sapiens*, el hombre no ha cambiado ni corporal ni espiritualmente. Quítese tan sólo su barniz de civilización y aparecerá más o menos como estaba en los tiempos de Cro-Magnon.” Y le contesta Teilhard: “A este pretendido dogma de la invariabilidad presente de la naturaleza humana sería posible oponer, científicamente, ciertas reservas serias.” Se refiere a que “no acaba de verse bien” cómo han podido fijarse ciertos instintos sin fijación cromosómica de ciertos *hábitos adquiridos*. No polemiza

a fondo en el aspecto somático, aunque formula una reserva muy pareja a la de Nietzsche. Reconoce, en efecto: “Anatómicamente, es verdad, el hombre no parece haber cambiado apreciablemente desde hace unos treinta mil años.” Y añade en nota: “Sencillamente, acaso porque el intervalo de tiempo es demasiado breve.” En cambio, su posición es más firme respecto a la capa psíquica: “Pero ¿es verdad que psíquicamente somos los mismos? Es decir, ¿estamos seguros de, por ejemplo, no nacer hoy con la facultad de advertir y de aceptar como inmediatamente evidentes y naturales ciertas dimensiones, ciertas relaciones, ciertas evidencias que se escapaban a nuestros antecesores?” (cf. Las singularidades de la especie humana, II C, en el volumen La aparición del hombre). La manera de ver el espacio, por ejemplo, de tan evidentes diferencias a través del arte, ¿es fenómeno de origen espiritual simplemente, o tiene también su forzosa *sedimentación* psíquica? Y adviértase que la separación cronológica del viejo egipcio, del bizantino o del hombre renacentista, carece de valor ante las enormes cifras a emplear en la historia del hombre. Un ejemplo más rotundo: ¿nos comportamos de modo sólo *espiritualmente* diferente, en relación con un primitivo, o hay también ciertos factores de *sedimentación psíquica* de por medio?

Finalmente: Quede bien claro que esta nota en nada afecta a la tesis general mantenida en el texto. A nuestros efectos nos basta con el reconocimiento de una mutabilidad limitada a lo espiritual.

- (17) Baste recordar, como caso extremo, el de la indiecita guayaquí, recogida por el Dr. Vellard en la selva paraguaya, a los dos años de edad. Educada con la familia de este etnólogo francés en diversos ambientes suramericanos, hoy es la doctora Marie-Ivone Vellard, etnóloga a su vez, como su padre adoptivo. Conviene advertir, no obstante, que este salto radical en la historia solo puede lograrse desde la más temprana edad y en corte total con el ambiente originario. Cuando el espíritu ya se ha formado, el paso a una nueva cultura siempre es y será una experiencia dolorosa. Cualquier emigrante lo sabe, pero sin duda se multiplica a límites casi intolerables en una vida como la de Ishi, “el salvaje de Oroville” que dio tal salto, ya maduro, a comienzos de siglo en California, según relata Theodora Kroeber en Ishi in Two Worlds, 1961. La dificultad para la nueva adaptación resulta mayor aún para las colectividades mismas. Sirvan de ejemplo los numerosos casos de estos últimos años, sobre todo las incorporaciones como Estados independientes en el continente africano, sin duda alguna prematuras, que hacen de los individuos verdaderas víctimas espirituales de la guerra fría.

El lector atento habrá comprendido sin más que en esta nota queda voluntariamente marginado el problema de la posibilidad de una evolución psíquica, a la cual nos referíamos en nota anterior. Ello no implica, por lo demás, desmedro alguno en la eficacia argumentadora del caso Vellard. Como instrumental, lo psíquico está *condicionado* por el cuerpo y *dirigido* por el espíritu. Como instrumental, también, es más bien *disposición* que real ejercicio. Todo ello implica lo siguiente: Dentro

de límites somáticos se sedimentan en la psique funcionalidades propuestas por el espíritu, pero esto no impide forzosamente otra actividad funcional en base a su misma estructura. Quiero decir que si bien se necesitarían larguísimos años de fijación psíquica para que fuera posible hablar de herencia, no por ello sería cierto lo contrario; o sea, en el breve lapso de una vida inmersa en un *ethos* profundamente distinto al originario, sin duda es posible la puesta en marcha de funcionalidades psíquicas puramente *adquiridas*, de procedencia estrictamente espiritual, *traditadas*, dejándose en hibernación al mismo tiempo toda la posible herencia psíquica. La doctora Vellard, sencillamente, gozaría en tal caso de una capacidad en verdad privilegiada como etnóloga: con el íntegro *teclado* psíquico de nuestra cultura, podría *consultar* también su propia herencia dormida para una mejor comprensión de nuestros contemporáneos primitivos. Una *superdotada*, pues, y realmente excepcional en su actividad de intérprete.

- (18) Baltasar Gracián, El Criticón, parte I, Crisis VI. Ya se había distinguido –acaso para explicar la existencia del mal– entre un hacer de Dios y un ir cumpliéndose del mundo por sí mismo, a partir de sus datos de hechura. E incluso, dentro de este *devenir* mundano, el correspondiente a la inteligencia o el derivado de la voluntad de Dios. Por ejemplo, Nicolás de Cusa en el primer diálogo del Juego de la Bola, de 1463, dice: “El mundo ha sido hecho con la perfección máxima que podía comportar. Lo que ha sido hecho es lo que podía hacerse, y su *poder devenir* ha devenido realmente. Pero el *poder devenir* de eso que ha sido hecho no es el absoluto *Poder hacer* de Dios omnipotente”. La idea de pulcritud –de belleza y limpieza– que alienta en el cosmos griego y se acentúa en el *mundus* latino, toma fuerza en la concepción de Copérnico, basada en el sentimiento de una *estética geométrica*, en gran parte heredada del Cusano. No es la *forma sustancial*, sino la *forma geométrica*, la que sirve de fundamento. En Cusa la rotundidad del mundo procede de la *Absoluta Rotundidad*. Copérnico retrae ese sentir a *lo visual*, le da mayor fuerza de imagen. Ya decía el Cusano que esa rotundidad del mundo era invisible (cf. El juego de la Bola). Copérnico, en cambio, tiende a *visualizar* la tesis, sobre todo cuando dice que los filósofos llamaron al cielo “Dios visible” (*visibilem deum vocaverunt*). He aquí el trozo completo donde define el mundo en base etimológica: “¿Qué hay, en efecto, de más bello que el cielo, que en tal modo contenga todas las cosas bellas? Es lo que declaran los nombres mismos de *caelum* y *mundus*: este apela a la pureza y ornamento, aquel a su cincelado. Por su excelencia le llamaron la mayoría de los filósofos Dios visible” Cf. Copérnico, De las revoluciones de los Orbes celestes, 1543, libro I, Introducción. Por lo demás la redondez de la Tierra y del mundo, en base a la perfección de esta forma, ya corría por toda la Edad Media, como remota herencia. Pero es más bien la utilidad que la belleza lo supuesto en tal perfección. Por ejemplo, en La imagen del Mundo, de Gautier Metz, cuya primera redacción es de 1247, se dice que la Tierra es redonda, al igual que el mundo. Dios lo ha querido así por ser la forma más perfecta. Y se explica: Los objetos redondos ocupan menos

lugar y se mueven más fácilmente. Y debe tenerse en cuenta que las diferentes partes del Universo fueron hechas para rodar perpetuamente (cf. Langlois, El conocimiento de la Naturaleza y del Mundo en la Edad Media, cap. II).

- (19) Baltasar Gracián: El Criticón, Parte I, Crisis II.
- (20) Berkeley: Tratado sobre los principios del conocimiento humano, Introducción, 24 y 3.
- (21) Insisto para precisar mi pensamiento: La realidad con la que de veras topamos no solo es invención previa, sino incesante proceso inventivo. El espíritu que la informa se anquilosa cuando no asciende su savia. De ahí el horror humano –sobre todo en los mejores– a la fórmula, a la manera, a todas las recetas y tranquillos. Lo que cristaliza y acentúa intemporalidades a escala humana no es el espíritu, sino la inteligencia –algo a no confundir con el *nisus espiritual*–. Tenía que ser un poeta quien supiera verlo y decirlo. Paul Valéry, en conferencia de 1932, lo afirma en modo tajante: “Hay en el espíritu no sé qué horror (iba a decir fobia) de la *repetición*. *Cuanto se repite en nosotros jamás pertenece al espíritu mismo*. El espíritu tiende a no repetirse jamás” (en La política del espíritu, volumen II de Variété, 1936. Dada la condición de *sujeto* que goza el espíritu, cabe sospechar que, sintiéndose responsable del quehacer vital, sabe muy bien que no puede permitirse el lujo de perder su tiempo. La inteligencia aspira a intemporalidades, pero el espíritu siempre va de cara al advenir. Sabe del tiempo, y justo a su sesgo humano, en cuanto torrente que nos arrastra a la sima de lo definitivamente ido.
- (22) Don Juan Manuel: Libro del Caballero y del Escudero, cap. XXXVIII.
- (23) Aunque la tesis del *hombre de carne y hueso* valga por sí misma, conviene precisar su alcance dentro del pensamiento unamuniano. Sirve de título y tema al capítulo primero de El sentimiento trágico de la vida, publicado en 1913. Lo entiende, desde luego, en cuanto fundamento del filosofar, por su doble faz: “Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda la filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos.” Todo filosofar equivale a una respuesta vital en el sentido más apretado del término: “Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y esta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez.” Reafirma: “No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen filosófico o patológico quizás, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas.” La filosofía se explica por el filosofar, y este por el filósofo. Ahora bien: el filósofo es ante todo un hombre que siente, al menos mucho más que una cabeza que razona: “Lo que en un filósofo nos debe importar más es el hombre”; “Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido”. La tesis es clara. Sin embargo, justo es añadir que este giro *physicalista* –el cual se perfilará más en cierto prólogo a una obra del Dr. Turró sobre Los orígenes

del conocimiento, al punto de recurrir a esta fórmula: *Edo, ergo sum*, no deja de unirse en Unamuno – justamente en el mismo capítulo antes citado– con cierta intuición, aunque imprecisa, de lo que yo llamo *hombre histórico*. Y es atisbo, claro está, muy diverso a la tesis del hombre carnal. Intentemos exponerla. Comienza distinguiendo el hombre de los entes (el *Dasein* y los “entes ante los ojos”, que dirá Heidegger catorce años después). “Y el hombre, esta cosa, ¿es una cosa? Por absurda que parezca la pregunta, hay quienes la han propuesto.” Partiendo del confundir, se entiende. Para Unamuno, en cambio, el hombre es *unidad de acción y tradición* o continuidad. Escuchémosle: “Y lo que determina a un hombre, lo que hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito.. Y un principio de continuidad en el tiempo... La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir” (cap. I de El sentimiento trágico de la vida). Dicha intuición se queda, desde luego, en simple carga de ser traidado. Y será tal ser el realizado por Unamuno. Invierte, en efecto, el *cogito* cartesiano de este modo: *sum, ergo cogito*. Ahora bien: este ser traidado –el de la *continuidad* que domina a la *unidad de acción*– recae en su idea del hombre de carne y hueso, pues nos dice: “La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre” (*idem*, cap. II). ¿Quién es el hombre, sin embargo? No un solitario, sino un heredero. Y así le retorna a Unamuno la intuición del hombre histórico. Resume en la Conclusión de la obra citada: “El pensamiento, la razón, esto es, el lenguaje vivo, es una herencia, y el solitario de Aben Tofail, el filósofo arábigo y guadijeño, tan absurdo como el yo de Descartes. La verdad concreta y real, no metódica e ideal, es: *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar. Mas, por otra parte, la Historia, el proceso de la cultura, no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo. *Homo sum, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamuno*. El individuo es el fin del Universo.” Y acto seguido oscila nuevamente a su otro sentir, retorna al “por otra parte”, cuando añade: “Y esto de que el individuo sea el fin del Universo, lo sentimos muy bien nosotros, los españoles.” Es decir, el sentimiento de un pueblo como base del filosofar en carne y hueso. Para realzar mejor este enfoque, citaré las siguientes líneas, también de la misma Conclusión: “Y es que el punto de partida lógico de toda especulación religiosa no es el yo, ni es la representación —*Vorstellung*— o el mundo tal como se

nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica, sino la pneumática. Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia.” Curiosamente, esta intuición suya, tan reacia a formularse conceptualmente, ya le rondaba hacía años, era idea muy adentrada en él bajo otro aspecto: el de *tradición eterna*. Acaso se deba a ello, precisamente, dicha dificultad. Y sin embargo, es justo señalar que bajo el control de la idea de eternidad logra perfilar lo esencial, sin que luego lo aproveche. Me refiero al primero de sus ensayos En torno al casticismo, que se titula La tradición eterna, fechado en 1895, donde destaca el puro ser, el de *casta o castizo*. Un ser eterno, desde luego. Dice en el capítulo III de tal ensayo: “*Tradición*, de *tradere*, equivale a “entrega”, es lo que pasa de uno a otro... Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas.” Por bajo de lo anecdótico vive lo categorial: lo superficial del presente es un pasar que no queda, mas por bajo alienta “la vida intra-histórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar”; y esta sí queda, permanece, justo como “la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna”. Y no solo en los pueblos, sino en los individuos: “La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma... Lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros.” Ya se advierte que al sesgo de tal sentimiento de eternidad se le escapa la continuidad fluente, progresiva, promocional de lo histórico. Ve la historia como eternidad, no en secuencia, con sentido ascendente, remontándose sobre sí misma. Por eso pierde también otra idea que aflora igualmente en sus meditaciones: la del *fuera* espiritual. La esencializa, en lugar de prestarle dinamismo histórico. Es que, en Unamuno, la idea del ser-eterno yugula la visión del ser-agilidad. Dice, en efecto, en otro ensayo del mismo volumen, que titula De mística y humanismo, también de 1895: “No dentro, fuera nos hemos de encontrar. Cerrando los ojos y acantonándose en sí, se llega al impenetrable *individuo* átomo, uno por exclusión, mientras que se enriquece la persona cuando se abre a todos y a todo. De fuera se nos fomenta la integración que da vida, la diferenciación solo empobrece. El cuidado por conservar la casta en lo que tiene de *individuante*, es el principio de perder la *personalidad* castiza)” (capítulo IV). Pero remacha: “Lo castizo eterno solo obrará olvidando lo castizo histórico.” Y por si fuera poco: “Un mezquino sentido toma por la casta íntima y eterna, por el *carácter* de un pueblo dado, el símbolo de su desarrollo *histórico*, como tomamos por nuestra personalidad íntima el yo que de ella nos refleja el mundo”. (cap. V).

- (24) Lo vio el *último* Husserl, el que termina reconociendo amargamente su error de toda la vida: la *apodicticidad* como fundamento del filosofar. He aquí cómo presenta Merleau-Ponty, en su *Curso* sobre Las ciencias del hombre y la fenomenología,

el definitivo fundamentar de Husserl, el del *sentido* profundo en la “*historia sedimentada*”: “A final [Husserl] pensará que, cuando se reflexiona, no siempre se llega necesariamente a verdades eternas, sino que se descubre, mediante e pensamiento más puro, un devenir inteligible de ideas, una “*génesis del sentido*” (*Sinn-genesis*). Las realidades culturales, en fin de cuentas, son de tal naturaleza que no podemos reflexionar sobre ellas sin descubrir, por el sentido mismo de esas nociones, una “*historia sedimentada*” (ob. cit., Parte I, cap. III, 2: La historia). Pone de ejemplo el caso egregio de la geometría. La euclidiana encierra sin duda ideas certísimas, pero *con fecha*, según se comprobará más tarde, al aparecer las geometrías no-euclidianas. Hay, en suma, un devenir de las nociones geométricas, por muy ideales que parezcan a simple vista. Apoyándose en tal ejemplo, continúa: “Si así es, ¿dónde se encuentra el asiento de la Filosofía? No se halla evidentemente en el acontecimiento. Tampoco en lo eterno. Está en una historia que no sea suma de acontecimientos enfrentados...; está en lo que Husserl denomina “*historia intencional*.” El objeto mismo de ella lo determina así: pertenece a “la esencia de ciertas nociones el no poder alcanzarla sino mediante una serie de pasos sucesivos, e incluso mediante una sedimentación del sentido, que hace que el sentido nuevo sea imposible antes de esa fecha y tenga ciertas condiciones de hecho”. La tarea del filósofo se aclara entonces. Ya no aparece como simple paso de la facticidad a la idea, sino justo en cuanto aprehensión del sentido entrañable al real acontecer. Bajo el punto de vista del pasado, sería: “comprender ese pasado en virtud del lazo interior entre ese pasado y nosotros”. Husserl termina, pues, reconociendo la realidad que corre por el tiempo humano, el que crece y se conserva; no el mero fluir que se va sin reliquia, del tiempo físico. Merleau-Ponty resume: “El lugar verdadero de la filosofía no es el tiempo en la significación del tiempo discontinuo, no es lo eterno: es el *presente vivo*, el *bendige Gegenwart*; es decir, el presente a partir del cual se reanima todo el pasado, todo lo extraño y todo el futuro pensables” (ob. cit., ídem).

- (25) Permítaseme insistir y a nivel de versados en la temática filosófica. Al comprobarse insuficiente el fundamento griego, centrado en el Cosmos natural –*cosmocentrismo*–, el cristianismo retorna –aunque con variantes tan esenciales como propias– al fundamento divino –*teocentrismo*–. La modernidad, por su parte, matiza que esta fundamentación de nada vale *para el hombre*, y recurre por ello a una fundamentación nueva, que conserva a su modo dialéctico la anterior, pero rebajándola a la inmanencia: lo eterno en el hombre, su razón universal que Malebranche, en reacción, y movido por su nostalgia de la *religatio*, identificará a Dios mismo–. Desde entonces “sabe” muy bien el hombre que no cabe otro fundamento válido *para él* que el hombre –*antropocentrismo*–. Toda la modernidad se resume en tal *sub-jectum*, y su expresión más alta es la *razón pura* kantiana. Ahora bien: recientemente hemos aprendido –desde la crisis de los fundamentos en las ciencias– que la razón humana es variable, histórica, evoluciona en fundadas rectificaciones, y además, que la realidad misma, o sean las variaciones en la

consistencia del mundo, lejos de ser previas dependen justamente de nuestra variable *consistencia* histórica. Reaccionase así contra el antropocentrismo y con tendencia que cabría bautizar como *vitacentrismo* o *historicocentrismo*. Ya no nos sentimos como inmanente receptáculo de las ideas eternas, sino en cuanto forjadores de un mundo nuestro y de la propia *razón* medidora. ¿Qué hombre, exactamente? No “el” hombre en general, abstracto, entendido a modo intemporal pero tampoco el hombre individual, el de carne y hueso. El primero es simple abstracción, el segundo, muy real y humano, demasiado humano. El hombre de las esencialidades, el *fundamental*, el previo a toda individualidad encarnada, es el *hombre histórico*. Este es el motor de todo cambio en la *consistencia*, ya sea en el mundo o en nuestra propia humanidad. No se entienda, claro está, en cuanto simple mudar, bajo la estricta categoría del cambio. Y justo porque tal motor de la ameibidad proviene de un mundo objectado ahí como *requisito* a la promoción humana, que a su vez irá reajustando el hombre para el logro de su promoción. Ya veremos el porqué.

Me complace citar unas líneas de Nicol: “El análisis *existenciario* no puede revelarnos jamás la estructura fundamental o constitutiva del hombre, porque cada ente humano real presenta esta estructura conformada según un modo histórico de ser determinado. El método de análisis ontológico-histórico ha de sustituir el método de análisis individual existenciario, porque solo mediante su empleo estaremos habilitados para poner de manifiesto las fases sucesivas en los modos históricos del ser del hombre” (Eduardo Nicol, Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega. Cf. el anuario *Dianoia*, 1955).

Obsérvese que no por ello se recae en *historicismo*. Conviene subrayarlo con vigor, pues sin duda se tenderá a este clasificar, aunque solo sea por inercia. Si el hombre y la realidad fueran dos absolutos, o al menos implicaran relación con una entidad fija, la comprensión histórica sería relativa, historicista en sentido clásico. Tal historicismo tradicional niega, justamente, la fijeza de la realidad, pero conserva la del hombre. De otro modo: al hombre le sucede sufrir cambios en los contenidos mundanos, pero su razón, sus formas trascendentales son idénticas, permanentes. Ahora bien: desde la crisis de los fundamentos se ha comprobado que las formas humanas son, en efecto, humanas, sujetas al tiempo, devienen a su modo, y sobre todo son realzadas a plano categorial por el hombre mismo –según ha visto Scheler, llamando *funcionalización* a dicho elevar los contenidos de esencias a nivel formal, categorial–. Por tanto, hombre y mundo devienen, no son entidades fijas, aparecen como co-relatos. El historicismo clásico hacía depender la comprensión de esos cambios de *contenidos*, sin saber de la incorporación de formas aprióricas, de la evolución de la razón misma. Ahora, y desde la co-relación hombre y mundo, se afirma que la comprensión no es relativa, sino absoluta. Ya lo dijo Ortega. El llamado historicismo todavía conserva un cierto enfocar desde el ser, y es por ello relativista. Nuestro aceptar la historicidad de lo real y del hombre, realza precisamente que la comprensión de un entorno o de un instante históricos apresan a cabalidad su

perfil de consistencia. El pasado error historicista consistía en quedarse a nivel gnoseológico. En cambio, al introducir el tiempo en el llamado ser, se pone al descubierto la dimensión ontológica.

PRIMERA PARTE

El Habitar

CAPÍTULO III

DEL “COGITO” AL “SUM”

§ 5

Se dice que las cosas resisten. Aún puede ser mucho mayor la resistencia de las ideas. Cuando el cuerpo de estas se reduce a palabra, sin duda pueden alcanzar grados de abyecto servilismo. Semejan entonces útiles o herramientas que se usan en la ocasión y se desechan al instante. Pero las ideas también pueden materializarse en bases más firmes que la mera expresión. Cuando la palabra cuenta con el apoyo del hombre —de modo que este sepa defenderla y responder por ella—, la idea encapsulada en tal vehículo y mantenida por dicho motor puede ofrecer mayor resistencia que una roca. A veces buscan la fortaleza del sistema, apoyándose unas en otras, cerrando en estrecha co-elaboración toda fisura al agudo escalpelo de la crítica. Un razonamiento en forma resiste a las voluntades más enérgicas. Y si a esta compactada razón se une el querer y la fe, es decir, la punta de lanza de una “mística”, no solo resiste, sino impera. No hay palanca mayor para mover el mundo. Por ideas así adoradas ofrece su vida el hombre. Y no obstante, pese a la íntima fuerza de estas ideas avasalladoras, aún cabe descubrir otra resistencia de mayor fortaleza y solidez. Prodúcese cuando ya no se trata de simples ideas que *tenemos*, sino de las que *somos* —según exacta expresión en el decir orteguiano—. Nadie se apresta a morir por ellas, desde luego; ni es necesario, por lo demás. Como ínsitas en nuestra raíz humana, *de* ellas procedemos, *en* ellas vivimos y *estamos*. No advienen ni se desprenden de nosotros, pues se fusionan a nuestro modo de ser, tanto en lo íntimo como en su proyección sobre el mundo. Sin embargo, nacieron en su día desde la única instancia posible para el encarnarse de la idea: desde el pensar. Pero este origen no las ha invalidado para mayores empresas que la de estricta

índole reflexiva, pues fueron asimiladas profundamente y hasta el punto de transformarse en *creencias que somos*. Como tales, actúan en la base de nuestro propio sentir y pensar ideas, condicionándolas, dirigiendo el pensar mismo, su proceder, en forja de nuevas ocurrencias o invenciones —algunas de las cuales serán, en su día, nueva realidad donde habrá de asentarse el hombre nuevo—. Son estas las que resisten de manera más *insidiosa*, pues se nos instalan dentro, cual caballo de Troya, dada su renuencia a objetivarse. Radicalmente identificadas con nuestra *subjetividad*, son insoslayables, no podemos saltar de ellas, de igual modo —más con mayor razón— que no saltamos de la propia sombra. Tal se quiere expresar al decir que *las somos*. Se ve así que la vieja tesis, la de un puro pensar en el aire, en modo siempre idéntico y universal, sin reconocer la condicionante presión de cierto estilo previo, asimilado *formalmente*, constituido por sucesivas capas axiomáticas de creencias, no es más que vana utopía. Y por cierto, una utopía condicionada históricamente. En efecto, solo ha sido posible por virtud de un previo pensar cuya axiomática encapsulaba el más firme creer en la razón como instancia absoluta. La viva repulsa que suele producir esta tesis, alegremente calificada de “relativista” por muchas mentes filosóficas y obstinadas, ya es de por sí un buen ejemplo del *resistir* que comentamos.

Pero ahora sólo importa algo más limitado. Únicamente se pretende esbozar a grandes rasgos un caso concreto de extraordinaria resistencia: el del llamado —quizá abusivamente— *dualismo cartesiano*. Constituye, en cierto modo, la raíz y esencia de toda la filosofía moderna, pues hasta entonces se partía del supuesto contrario: la continuidad entre cuerpo y alma, derivada del hylemorfismo aristotélico. El problema de la comunión de las sustancias no solo ha sido, en efecto, su gran caballo de batalla, sino el *ambiente* mismo donde se movía este filosofar. Sin que se peralte tal supuesto y su correspondiente enigma, no es comprensible a fondo ninguno de esos sistemas, incluso los que lo niegan y se abocan a cualquiera de las soluciones monistas, ya sea en base a la *res extensa* o a la *cogitatio*. Hoy mismo —cuando ya ha recaído en sospecha e incluso se niega el supuesto con ardor—, todavía resiste bajo múltiples disfraces y se agazapa tras nuevas barricadas. A veces es divertido observar cómo,

al negarlo, se defiende, cómo se le conserva de contrabando en lo más íntimo del criticarlo.

Cual todas las ideas que de veras se apoderan del hombre, este famoso dualismo encierra una enorme carga de verdad sobre el pesado lastre de tradición. Pues no sobraría advertir que si bien cobra virulencia en Descartes, este ha sido presionado tanto por el problema mismo como por su historial remoto (1). Al menos parece evidente que ninguna tesis monística podría bastarse a sí misma al explicar la Creación en su aspecto inmanente, pues esta se presenta al análisis con estructura extraordinariamente complicada. Siempre ha tendido el hombre –incluso el primitivo– a distinguir, por dentro o detrás de las cosas manifiestas, una más sutil realidad, una verdad más verdadera, calificada pluralmente con expresiones oscuras y de ambigüedad semejante a la de *espíritu*, como el *maná* común a todas las lenguas melanesias, del cual dicen Mauss y Hubert: es, *al mismo tiempo*, “un sustantivo, un adjetivo y un verbo” (2). El descubrimiento de la individualidad –solo posible desde la previa idea de *universalidad*–, y más tarde –ya con Descartes– el descubrimiento de la *inmediatez de la conciencia*, fueron propiciando la convicción de que el *corte decisivo* en lo real *pasa por el hombre mismo*. La dualidad así obtenida se designaba mediante la pareja conceptual *naturaleza y espíritu*; y a partir de Descartes, como *res extensa* y *res cogitans*. Por lo demás ya de antiguo quedaba complicado este dualismo con otra vieja idea, también de extraordinaria resistencia, la de *sustancia*. Justamente, fue por definir Descartes la sustancia al enfoque de su origen que el dualismo cobra en él tal virulencia. “Por *sustancia* –nos dice– no podemos entender otra cosa sino la que existe de tal modo, que no necesita de ninguna otra para existir” (3). La sustancia es, por tanto, *causa sui*; o al menos, según comenta Heidegger, “no-menesterosidad”. De hecho, Descartes ha confesado que *causa sui*, con todo rigor, solo Dios puede serlo. Sin embargo, aparte del acto mismo de la propia generación (*a se*), cada una de ambas sustancias quedó afirmada por Descartes como *in se*, y desde esta perspectiva las considera radicalmente *independientes*. De ahí que se gestara el problema de la comunión de las sustancias, desde luego en la forma virulenta que este nivel dualístico entrañaba. Pero, al final, aun-

que la resistencia de la idea cegara las mentes, terminaría imponiéndose la fuerza misma de las cosas. Un innegable intento superador de este dualismo prodúcese, por ejemplo, con la renovada forma estratificadora del cosmos, que ha perfilado Hartmann –con mano maestra– como *fábrica del mundo real*. Por su meditar, la *naturaleza* queda resumida en dos estratos –inorgánico y orgánico–; el espíritu en otros dos –psíquico y espiritual–. Es de advertir, sin embargo, que el viejo *corte* sigue ofreciendo resistencia. Hartmann acusa en modo expreso su importancia: “El gran enigma es justamente que el corte atraviesa por mitad del ser humano –y sin cortarle en dos–. La distancia entre los estratos orgánicos y psíquicos no significa justo separación, sino precisamente diversidad en vinculación; pero una diversidad ciertamente radical, con raíces en la estructura categorial misma” (4). El especialísimo enfoque de Hartmann, en su meditar ontológico, se topa aquí con una nueva barricada. Acaso se deba al estatismo de este considerar. Desde luego, el enfoque de Hartmann pudiera calificarse de estrictamente *estructural*, en modo alguno funcional. Lo que le preocupa es *poner límites*, establecer *apoyaturas* entre *cosas*. Busca *figuras* y la mutua penetración de estas, de modo que los perfiles restituyan a su centro de origen los aspectos de los embragues y endentaciones. En suma, parece ver el mundo en el *espacio* más bien que en el *tiempo*. Toda la maquinaria de su fábrica queda así imbricada con envidiable exactitud. Solo le falta un detalle, aunque fundamental: ponerse en marcha, funcionar. Más que la fábrica en dinámico reportaje, Hartmann nos ofrece en su obra los complicados planos del ingeniero. Cumplió con ello una tarea imprescindible, digna del máximo respeto. No la consideremos, sin embargo, como definitiva. Cuanto de *clásico* hay en Hartmann debe ser compensado *románticamente*. Me explicaré. El espíritu clásico pone distancias, mide y separa, distingue y jerarquiza, clasifica, cataloga; y todo ello con extremada frialdad, huyendo de sombras y confusiones, sometiéndolo todo a escrupulosa visión bajo lente con luz de mediodía. El romántico, en cambio, tiende a la fusión totalitaria, derrama y unifica, presta su propio estremecimiento a las cosas, le gusta confundirlas en la panorámica unidad del dinamismo universal, mientras jadea contra viento y marea corre de un lado a otro, desgarr

las tinieblas con súbitos relámpagos. Clásicos y románticos son como el día y la noche. Ahora bien: la realidad, la vida, el hombre, las cosas todas, no toleran estas crónicas posiciones exclusivistas. De hecho son clásicas y románticas de consuno, unas veces en modo consecutivo, otras con la bicornio osadía de lo contradictorio. Análisis y síntesis no se excluyen, se complementan. Los perfiles de la quietud han sido hechos para ponerse a funcionar dinámicamente. Una constante interpenetración de límites y fusiones recorre y traspasa de parte a parte lo real. En rigor, las instancias de veras opuestas, el auténtico dualismo de base, solo se produce al fondo de la inmanencia, subterráneamente, por los ocultos senos del acontecer. Creo serán ahora más claras mis palabras. Hartmann ha visto *clásicamente*. Su tarea reduce a constante deslinde; separa para luego relacionar solo jerárquicamente lo distinto. Sus axiomas o leyes fundamentales de validez categorial, por ejemplo; es decir, los axiomas de *vigencia*, *coherencia*, *estratificación* y *dependencia* –sobre todo, los dos últimos–, son la más evidente expresión de su espíritu analítico, de su carácter diferenciador (5). Por eso supo realzar la *vinculación estructural* entre los estratos, más no el combate que los conmociona y funde dinámicamente. De ahí que pueda ser considerada su posición como una última barricada del dualismo académico. Reaparece en él, en efecto, una *diversidad de raíz* entre los estratos básicos del enfoque tradicional, entre el cuerpo y el alma. Le pone, en verdad, nombre nuevo, diferente, pues lo califica como “relación de *supraconstrucción*” –y no de simple “*supraconformación*”, en la cual *retornan*, acomodándose, todas las categorías inferiores–. Pese a todo, no puede negarlo. Incluso se siente obligado a advertir: “Lo psíquico está, sin duda, vinculado al estrato físico, no pudiendo existir sin este; pero es, sin embargo, radicalmente diverso de él: la *cogitatio*, como lo expresó Descartes, es justo una sustancia distinta de la *extensión*” (6)

Un detenido estudio –en el cual no hemos de embarcarnos– acaso nos forzaría a confesar que la resistencia del dualismo *moderno* deambula incluso por la intimidad oscura de su más decidida lucha actual contra ese dualismo. Se me antoja decir que en cada ataque reaparece porque no ha sido golpeado en su mismísima raíz. Y no sobra adelantar –dentro de los límites pertinentes– que esta lucha se desencadena hoy en los más

diversos campos y con máxima pugnacidad: desde la filosofía orientada teológicamente –aunque en lo hondo más bien siente nostalgias aristotélicas– hasta los plurales sectores de la llamada medicina psicosomática. De extremo a extremo del meditar sobre lo humano, la reacción antidualista emerge poderosa, unánime. Y el estímulo de donde brota –acaso sea esto lo más curioso– trabaja en franca alianza con un vivo afán de analíticas precisiones. Por paradójico que parezca, lo romántico y unificador se descarga con resorte clásico. En efecto, no hay monismo alguno en la base de dicha reacción ni se aspira a fusionar –mucho menos a identificar–, sino a distinguir conceptualmente respetando la unidad fáctica. De hecho, el llamado dualismo cartesiano adolecía de un viejo error metódico, el de una visión indiscriminada de los entes (7); ahora, en cambio, se realza, en consciente réplica a esa confusión, un matizado diferenciar de estos, un previo distinguir depurándose en perfiles de una ontología regional, que al menos va gobernado por la idea de una radical separación entre lo humano y lo cósmico.

Justamente, Heidegger reprocha a Descartes –aparte del constante equívoco entre *sustancia* y *sustancialidad*– su enfocar ese ente privilegiado, llamado hombre –el *Dasein*– cual si fuere una *cosa*. Escribe en su obra maestra: “Descartes toma el ser del *Dasein*, a cuya constitución fundamental es inherente al ‘ser en el mundo’, del mismo modo que el ser de la *res extensa*, como sustancia.” Y es por eso que se cierra *ab initio* el camino de la comprensión de lo humano (8). Dicho de otro modo, no exento de alguna amplificación: en el fondo Descartes se plantea un problema muy parejo al del modo de estar el hombre en el mundo; ahora bien, yerra en tal planteo desde el comienzo mismo, pues su enfoque no es el debido, por cuanto solo pregunta por el “que”, sin sospechar siquiera que el idóneo preguntar por lo humano implica un “quién”. Sin embargo, el respeto a la realidad exige matizar de acuerdo a lo enfocado el enfoque mismo. Los caracteres considerados son diversos en uno u otro modo de preguntar, y ambos tipos de preguntas se justifican porque hay, en rigor, dos clases de entes radicalmente distintos. “Los entes respectivos –dice Heidegger– requieren que se les pregunte primariamente y en cada caso en distinto modo: un ente es un ‘quien’ (existencia) o un ‘que’ (‘ser ante

los ojos’, en el sentido más lato).” A los caracteres o determinaciones del ser de estos entes, calificados por Heidegger de “ante los ojos”, los seguirá llamando por su nombre tradicional: *categorías*. En cambio introduce el término “*existenciaríos*” para los caracteres propios del *Dasein*. Y realza inmediatamente dos *existenciaríos* exclusivos de este: ente todo, “la pre-eminencia de la *existencia* sobre la *essentia*”, después, ese su “ser, en cada caso, mío”, —porque a diferencia de las cosas, al *Dasein* no le es “indiferente” su ser—. Bien se ve que no hay así confusión posible. “Este ente [el *Dasein*] no tiene nunca la forma de ser de lo simplemente “ante los ojos” (9). Prodúcese así un enfoque más justo, que sin duda supera al cartesiano. El de este último era acrítico, pues no sabía distinguir entre lo *óntico* y lo *ontológico*, tomaba por *sustancialidad* una simple “propiedad óntica”; y de ahí la confusión de fondo entre *res cogitans* y *res extensa* (10). Esta distinción entre ambos tipos de entes se ha fijado ya, tomo carta de naturaleza en todo el pensamiento filosófico. De un lado se destaca la *existencia*, el *Dasein*, el *Quien*; en suma, el *sujeto humano*. De otro, la *objetividad*, el “ser ante los ojos”, cuanto responde al “que”; es decir, las *cosas*. Y así, en lugar de *confundir los entes y distinguir dos sustancias*, se distinguen dos tipos de características entitativas mientras se acentúa la lucha contra el dualismo cartesiano. Lo sólo entrevisto hasta este matizar toma ahora rigurosa forma conceptual. El error cartesiano deriva del viejo y defectuoso enfoque. Por eso ha cavado honda sima entre *cogitatio* y *extensio*, con todas sus consecuencias. Y una de ellas, muy grave. Sobriamente la destaca Heidegger: al sesgo del *cogito*, “investigó el *cogitare* del *ego*”; y adentrado así por esta senda, “deja por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentido tan originalmente como el *cogito*” (11). Con ello, en definitiva, se olvida al hombre. Más gravemente aún: se da por lo humano mismo la pura propiedad óntica peraltada —el *cogitare* del *esse*—. Y así el dualismo provoca una enorme *distancia* de elementos entitativos, como consecuencia de su contraponer dos propiedades ónticas —*cogitatio* y *extensio*— en cuanto *sustancialidades* de dos únicas *sustancias*.

Dicha *distancia* pudiera ser calificada de histórico error *dialéctico*. Gracias a ella la investigación filosófica posterior se ha ido orientando

por varios niveles y en diversos enfoques, hasta descubrir la conciencia *trascendental*. Esta implica un definitivo retirar inteligibilidad de la materia en sí misma; pero también el reconocimiento de la forzosa colaboración de las formas mentales en los fenómenos. Después se desemboca en un acercamiento del hombre a lo que pudiéramos llamar —en toda su extensión y vaguedad— *lo procesal en su estancia*. Varias sendas deambulan hacia tal horizonte. Para seguir cierto orden, las enumeraremos así: la profundización de la conciencia al inconsciente, la unidad psicosomática, la extravasación en el medio ambiente, la radicación temporal en lo histórico. Podrían resumirse con cuatro posesivos: *mi ello, mi cuerpo, mi espacio, mi tiempo*; pero bien entendido que, en tal extravertirse, la singularidad del posesivo se pluraliza, debilitase la insularidad sin que la posesión entre en desmedro. El poseedor en modo alguno se pierde. El sujeto del *intus* pasa al *extus* conservando su garra, e incluso ahora aprieta de veras. Y así la realidad se humaniza y el sujeto humano cobra esa misma densidad que lo real tiene. Cuando en 1934 dicta Whitehead sus conferencias sobre *Naturaleza y Vida*, afirma contra el dualismo cartesiano la vigorosa posesión que implica el sujeto: “El cuerpo es mío y la experiencia anterior es mía.” La conciencia no está *separada*, justo por aprehensora. Pero también afirma que esta íntima relación tiene sus consecuencias, pues arrastra al sujeto más allá de las fronteras carnales. Por eso añade: “No hay límite definido para determinar dónde comienza el cuerpo y dónde termina la naturaleza exterior... Así como hay unidad de cuerpo y alma en cada persona, hay también unidad de cuerpo y medio ambiente.” La presencia de *mi* cuerpo *me une al mundo*, lo inmediateiza (12). No se trata, claro está, de un mero unir o sumar lo antes separado. En rigor interviene, presiona por dentro, todo un proceso dialéctico de larga profundización originaria, el cual pudiera resumirse, sin salir para ello del ámbito acostumbrado en nuestra historia, mediante estos tres pasos o momentos: *extraversión, introversión, mutua inmanencia*. El griego era extravertido, pues se fundamenta en el *cosmos*, el cristiano, por su parte acentúa esta huída de sí, solo se siente a salvo en el inmovible fundamento divino. Por entrañables motivos que ahora sería inoportuno precisar, pero que son cristianos de cabo a rabo en su esencia, el moder-

no da un súbito giro a ambas corrientes fugitivas, se retrae a sí mismo como fundamento, practica sistemáticamente la introversión. Como es comprensible, los viejos odres conservan su empecinado sabor. El racionalismo de Malebranche solo se conforma con una *razón universal* que sea la divinidad misma. El propio Kant, quien avvicina a Dios en nuestra conciencia, realza –justo por ello– cierta *racionalidad en general*, en la que figuramos los terrícolas a modo de elemento en una clase. Pero, en resumidas cuentas, el cartesiano *orden de razones* se impone y manda. Repitámoslo en vertiente más imaginativa y cercana a la del dualismo considerado. Según expresión de Hegel, Grecia es la belleza; el griego –*artista plástico*– necesitaba ver, perseguía la intuición sensible. Con razón se ha reconocido que la mente griega es corpórea y perspicaz, visualizadora. El moderno, por lo contrario, deviene un calculista en sagacidades, ya sea a estilo algebraico –Descartes–, o bien con barroco giro, ciñéndose a la sutilidad infinita de la serie convergente –Leibniz–. El primado cartesiano de la *intellectio* sobre la *imaginatio* –gozne esencial de estos siglos– significa una repulsa del mundo para adentrarse por la puerta estrecha de la conciencia, donde la sagacidad medra y se ejercita. De ahí la *prisión* antigua y el *libertinaje* incubado por la modernidad. Como dice Collingwood, “el axioma fundamental del pensamiento griego acerca de la mente, es su inmanencia al cuerpo; el axioma fundamental de Descartes, su trascendencia” (13). Los hombres siempre se aprietan a lo que consideran cimiento de su ser. Por eso se ha calificado la actitud griega de *cosmocentrismo*, de *teocentrismo* la cristiana, mientras que el giro radical del moderno solo puede llamarse *antropocentrismo*, justo por su autoponerse como *sub-jectum* fundante, como íntima realidad radical. El giro cartesiano del *cogito*, el descubrimiento de la inmediatez de la conciencia, lleva ya dirección opuesta a la de esa búsqueda de *otridad* –sea cósmica o divina– que empujaba fuera de sí mismos a griegos y cristianos. El moderno se ensimisma, se introvierte, desciende dentro de sí en persecución de fundamento. Bien sabemos la historia de este introvertirse. En lugar del pétreo cimiento que anhelaba Descartes, se descubrió una espantosa sima sin fondo. Por las angustiadas páginas de los *diarios íntimos* corre potenciadamente este estremecimiento constitutivo

de las almas solitarias. La idea clara y distinta resultó ser azorante misterio. Para el nuevo salvarse hay que saltar fuera de sí, respirar el aire libre de la vida. Tal es la lección que de esos *diarios* recoge Gusdorf en su paciente análisis. Y es lección que refleja, cual insobornable espejo, la experiencia misma del filosofar: “No hay *yo soy* que no sea al mismo tiempo un *yo estoy en el mundo*”, —exclama Gusdorf, al límite de su pesquisa—. Esto es, por cierto, lo que la sintética posición de nuestro tiempo proclama. No implica, claro está, un volver a los griegos, sino un reasumir —*aufheben*— lo negado. La sugerida reacción de Whitehead se ilumina ahora a plena luz. Añade éste, a su afirmar ya citado: “Nuestra percepción del mundo implica la presencia del alma misma como uno de los componentes del mundo.” Con más perfilada exactitud: “Estamos en el mundo y el mundo está en nosotros.” Y esto debe entenderse con toda literalidad. Por eso lo califica Whitehead de “mutua inmanencia” (14). Pues bien: este desarrollo se refleja y presiona en el anterior, en ese que, más tempranamente, condujo a la idea de lo trascendental. Por eso es que ahora, en lugar de las viejas formas trascendentales *introvertidas* —pues esos son, en resumidas cuentas, las formas *a priori* kantianas—, perfíase con intensidad creciente una concepción de la instancia trascendental en sesgo histórico; es decir, derivada de las cosas por esfuerzo humano y aplicada a ellas tras la previa imposición sobre el hombre mismo. Dicha instancia trascendental —externa e interna al mismo tiempo, no *dato* sino *construcción*—, bien puede ser calificada de *mutua inmanencia*. No está, en verdad, ni *en* las cosas ni *en* el hombre, pero *de* las cosas y *del* hombre procede, al hilo de la relación que extravierte al hombre en las cosas e introvierte las cosas en el hombre. Como en su lugar veremos, esta trascendental razón histórica comienza a tomar figura inteligible mediante la idea scheleriana de “funcionalización”. Para expresarlo de otro modo: este nuevo trascendental no es del *cogito*, sino del *sum*, es decir, del *ex-sisto* (15).

§ 6

Perfilemos ahora más de cerca y ceñidamente la reacción del *sum* sobre el *cogito*.

Solo a mediados del siglo XVIII comienza a producirse la posibilidad de este enfoque, y se acompaña con súbito sentir la vida como un prodigio. Dicho sea de paso, no creo se haya estudiado todavía con el debido amor —es decir, con alacre disposición a comprender y a penetrar por dentro— ese periodo histórico en el cual Diderot presta su enorme vitalidad a las ideas sobre la naturaleza viviente, siente la vida como categoría cardinal del pensamiento. Y no obstante, las resonancias de tal pensar y sentir vibran aún en nuestros días. Por la exacta mitad de ese siglo empolvado, abre Diderot su camisa plebeya para mostrarnos el sudor del pecho. Frente a los experimentalistas de raíz cartesiana se estaba alzando entonces otro método experimental más cercano a las cosas, acogido a la bandera empirista, que meditaba con Locke y juraba por Newton. Pero otra influencia más profunda y paradójica se insinuaba en las almas: la de Leibniz y su sustancia enérgica, si bien a sesgo materialista —acaso más cercano al influjo que el propio Leibniz ha sufrido sin duda, el de la sustancia energética del biólogo Glisson—. La mónada espiritualista de Leibniz sirve de trasfondo a la materia como realidad viva de Diderot, quien nos habla de la *molécula viviente* —en afinidad clara con Buffon y su teoría de la epigénesis—. Cuando Diderot publica sus *Pensamientos sobre la interpretación de la Naturaleza* —en 1753 y en 1754—, de hecho nos ofrece algo más que un libro, pues representa algo así como otro *Discurso del Método* para un nuevo espíritu que sabe alzar frente a la serenidad matemática la embriaguez de la vida. “El prodigio es la vida, la sensibilidad”—exclama Diderot en *El sueño de D’Alembert*, precisamente en combate con el espíritu excesivamente académico de su amigo—. Y añade, recordando a Buffon, que “todo está en flujo perpetuo”. De ahí su visión modernísima del quehacer científico y de la validez de las teorías; y su idea de una evolución general, común a todos los seres y especies, en la cual le acompaña Charles Bonnet —no tan cartesiano como creía Bergson—, y sobre todo su amigo el médico Robinet: “Todo animal es más o menos hombre; todo mineral es más o menos planta; toda planta es más o menos animal. No hay nada preciso en la naturaleza” (16).

No debe olvidarse esta corriente vitalista, este monismo que peralta la sensibilidad más allá de la muerte, cuando se considere la distinción

kantiana entre el cuerpo fenoménico y el dinámico, y sobre todo al enfocar la visión teleológica expresada por Kant en *La crítica del Juicio* y las consecuencias metafísicas de tal visión en la *filosofía de la naturaleza* construida por Schelling. Junto a la materia inerte, Kant ya tiene muy en cuenta la vida. He aquí cómo la define: “La vida, en sentido estricto, es la facultad de un ser viviente para obrar espontáneamente conforme a ciertas representaciones que le convienen” (17). Comienza a perfilarse así una visión de la vida *desde dentro*. Schelling, en efecto escribirá en 1797: “No es tan imposible concebir empíricamente una vida *fuera de nosotros* como una conciencia *fuera de nosotros*”, pues no bastan para explicarla simples razones físicas. Este cambio de enfoque es tan radical, que ahora el problema clásico de la comunión de las sustancias ya parece perder sentido: “No preguntamos cómo es posible un enlace entre el cuerpo y el alma —cuestión que no hay derecho a plantear, pues quien la plantea no se comprende a sí mismo—, sino que presentamos una cuestión comprensible y respondible: la de saber cómo se nos ha ocurrido a *nosotros* la representación de semejante enlace.” Es que ya no se ve el cuerpo *por fuera*, cual si fuere materia inerte, sino *por dentro*. Y a tal punto, que acaso por vez primera se le menciona como *mío* con posesivo personalizador. Dice Schelling, en efecto: “Que yo piense, me represente, quiera, y que mis pensamientos, mis representaciones y mi querer, lejos de ser productos de mi cuerpo, hagan, por el contrario..., que ese cuerpo devenga *mío*, todo esto lo sé muy bien.” No es simple cuestión de palabras, pues desde este novísimo *giro copernicano* toda una metafísica de cuño bien diverso a la clásica asoma por el horizonte. En Schelling esta simple comprobación fáctica proyecta sus raíces metafísicas con la tesis de una cerrada colaboración entre Naturaleza y Espíritu, que en el fondo deviene identidad: “La Naturaleza —afirma— debe ser el Espíritu visible, y el Espíritu, la Naturaleza invisible” (18). Modos de visibilidad, por tanto; no dos sustancias, a lo cartesiano. Este novísimo giro implica, pues, la brusca aniquilación de esa *distancia* sustancial antes subrayada. Recogiendo las anteriores palabras de Heidegger, podemos decir que Schelling, al topar nuevamente con el *cogito*, deja de lado el *cogitare* y el *esse*, se adentra decididamente por el *sum*, pone el espíritu

a *ex-sistir* en plena naturaleza. Y esto es, en efecto, lo que Schelling sostiene. Con sus propias palabras: “Es porque tengo conciencia directa de mi existencia, que la conclusión sobre el tener un alma –incluso aunque esta se revelare falsa– reposa al menos en las premisas: yo soy, vivo, tengo representaciones, quiero” (19). Ahora el criterio para medir la realidad brota del devenir mismo del hombre, aparece desde su vivir, y justamente porque el hombre constituye la línea fronteriza donde se interpenetran hasta fundirse los dos principios en lucha –el *real* y el *ideal*–, pues se resuelven en un tercer principio sintético: el espíritu (20). Lo espiritual en el hombre se va haciendo *desde abajo*, no es un descenso de lo alto. Muy al contrario, Schelling declara expresamente que existe una “historia trascendental del yo”, la cual es, de paso, “una historia del yo encontrándose a sí mismo, deviniendo consciente de sí”, que luego ascenderá a través de lo que llama alma. Alienta oscuramente en Schelling –pues no se explicita en forma– el sentimiento de una curiosa relación muy esencial entre lo *mío* y lo *nuestro*, dando desde luego pleno primado a la *nostridad*, a cierto *fuera* espiritual que viene a ser la otra faz de la naturaleza, la visible. En efecto, afirma un “*fuera de sí*” que precede al “*en sí*” del yo, que es su origen o primer estado. Y en modo alguno puede ser confundido con la simple *yoidad* individual, pues está afirmado como “el mismo para todos los individuos humanos”, como una especie de *nostridad* inconsciente, la cual “solo deviene yo individual, para cada uno, cuando ha franqueado el umbral de la conciencia” (21). Bien se advertirá en todo este sentir cierta afinidad con el nuestro.

Esta idea de un proceso formativo de lo espiritual, iniciado además *desde abajo*, en modo alguno queda estéril. Dentro de ciertos límites –confesemos que algo vagos y oscuros–, tiende a insinuarse por el pensamiento posterior. Incluso una filosofía como la de Schopenhauer –quien una y otra vez se revuelve airadamente contra la tesis de la identidad– pone la voluntad inconsciente como *cosa en sí*, la descubre precisamente en el cuerpo y se burla de los defensores del alma inmortal. Quienes anteceden a Kant –nos dice–, “comienzan por suponer un alma”, la cual “se introduce, no se sabe cómo, en el cuerpo, donde no produce con su actividad pensante más que perturbaciones”, pues los contenidos sensibles

y apetitos, las emociones y pasiones, son en rigor una piedra de escándalo. En dichos filósofos –continúa–, “el elemento propio y primitivo de tal alma es el pensamiento puro, la abstracción; y entregada a ésta, el alma solo se ocupa de universales, ideas innatas y *aeternae veritates*, desdeñando profundamente todos los objetos de la intuición” (22). Para Schopenhauer lo real es hartamente diferente. Y entiende que solo se descubre justo por el tipo de realidad llamado cuerpo. Marcha, pues, por otra senda que la del *cogitare* la meditación de este filósofo. Y expresamente lo dice: “*Cogito, ergo sum*, es un juicio analítico.... no nos enseña gran cosa en cuanto tal.” Ciertamente, es válido, pero limitado a su sola intención. Y esta es la siguiente: “Lo que Descartes quiso expresar fue la gran verdad de que no hay certeza inmediata más que en la conciencia de sí, para lo subjetivo”, y que, en consecuencia, todo el resto es mera certeza mediata, derivada (23). Pero la intención de Schopenhauer es más ambiciosa. Su pregunta vendría a ser esta: ¿No será posible, sin embargo, *una certeza inmediata del mundo por otra vía que la del cogito*? ¿Qué se esconde en el *sum*? El inicial impulso de Schelling se continúa en Schopenhauer de tal modo, que se centra en rigor –aunque no lo diga en modo expreso– en la dilucidación del *sum*, que apunta al *ex-sistere*, a ese punto de confluencia donde se funden las dos instancias clásicas. Perfila así su enfoque, por ejemplo: “No partimos ni del sujeto ni del objeto, sino de la representación como primer hecho de conciencia” (24). Y ya se ve que en dicha *representación* no hay mero *representar*, estricto poner del puro sujeto. Más claramente se observa aún en este juicio sobre su propia doctrina: “En mi sistema, la materia y el intelecto son dos términos correlativos e inseparables... Reunidos, forman el mundo como representación, que es precisamente el fenómeno de Kant, es decir, algo secundario. Lo primario es lo que se manifiesta en el fenómeno, la cosa en sí, la voluntad” (25). Y ya sabemos también que tal voluntad como *cosa en sí* no es mero contenido de conciencia ni facultad del alma.

Pues bien, desde este enfoque –en el cual se abandona la dirección introspectiva del *cogitare* para realzar nuestro modo de *representarnos el mundo*–, lo primero que aparece como término de la representación es el cuerpo. De manera tajante lo afirma: “El cuerpo es *objeto inmediato* del

sujeto, pues sirve de medio para la intuición de los restantes objetos” (26). Lejos de agotar su realidad como representación, actúa como puente a otro tipo de conocimiento: “no es solo representación, sino, además, algo en sí”. Al darnos un conocimiento inmediato de una realidad distinta a la aparential, funciona como clave analógica: “No cabe duda: poseemos un doble conocimiento de la esencia y actividad de nuestro cuerpo, el cual llega a nosotros por dos vías enteramente distintas. Esto debe servirnos de clave para conocer la esencia de todos los fenómenos de la naturaleza y para discernir, por analogía con nuestro cuerpo, todos los demás objetos” (27). Se trata, claro está, del cuerpo sentido *por dentro*. La inmediatez de este me entrega un proceso interior que no puedo definir como una proposición *analítica*—eso es el *cogito*—, sino como una proposición *sintética*—como tal, *a posteriori*—fundada en la experiencia interna. Dicha síntesis no es un *cogito*, sino un *volo*, un “yo quiero” (28). La intimidad carnal es, en efecto, la encarnación visible de un ontológico *querer*. Esto será el principio básico de su sistema: la fusión de fondo entre la voluntad y el cuerpo, el cuerpo como algo más que representación, como *objetivación de mi voluntad* (29). Se realza así cierto ámbito que había sido olvidado o desconocido largamente. Un intelectualismo exclusivista había barrido del ámbito objetivo del filosofar las verdades más inmediatas y concretas, las más vitales. En cierto modo, Schopenhauer reivindica el dominio de dicha facticidad. Es una verdad *vital*—el calificativo es nuestro— lo que, en tono destemplado a veces, siempre con originalísimo acento, persigue sin duda este filósofo. Sobre esa trabazón de la voluntad y el cuerpo, dice: “no puede demostrarse”, pero es preciso “evarla del estado de conocimiento *in concreto* al de noción de razón, a conocimiento *in abstracto*”. Dicho de otro modo, su manera objetiva de darse solo es la resultante de un *mencionar* a partir de hechos inconcusos. Y el hecho que aquí funda la mención está calificado por Schopenhauer de fundamental: “Yo quisiera destacar... esta verdad de todas las demás, llamarla la verdad filosófica por excelencia.” ¿Por qué esta preeminencia? Obsérvese que no se trata de un capricho. Tampoco le mueve la exaltación de sí mismo—muy justa, por lo demás—originada en el hecho de haber sido este filósofo el primero en descubrir el hombre y su cuerpo íntimo como un *ego volo*—frente

al generalizado reconocimiento del *cogito* cartesiano—. Precisamente, por bajo de tal descubrir late su posición vital previa, la cosmovisión de que parte, muy entroncada sin duda con el sentimiento orgánico y vital que antes hemos subrayado. Para Schopenhauer el hombre no es “una cabeza alada sin cuerpo”. Muy al contrario, afirma que “tiene sus raíces” en este mundo, que “se encuentra en él como individuo” (30). Y este *sentirse en el mundo*, este *encontrarse en él*, en modo alguno es inoperante. Desde sus dos extremos acentúa Schopenhauer esta situación mundana. Por un lado, niega que el hombre se reduzca a esa *razón pura* proclamada como *absoluta* por la visión clásica del kantismo. Aunque Schopenhauer se remite constantemente a Kant, no entiende su *razón pura* como perfecta y previa formulación de la *naturaleza humana*, es decir, de lo idéntico, absoluto e intemporal en el hombre. Para él no es el principio de razón una *veritas aeterna*, no expresa un posible y absoluto sujeto, pues su legalidad procede de la forma de los objetos, de los fenómenos, no de la *cosa en sí*. De otro lado, desde el otro extremo, sostiene que es preciso atenerse al “libro del mundo”, encararse con la realidad inmanente donde estamos. Y es en esta vuelta a las cosas cuando descubre el *encontrarse ahí* como condición del hombre. Escuchemos sus propias palabras a este respecto. Ante todo, insiste en la condición carnal del hombre: “Su conocimiento, sostén indispensable del mundo entero, en cuanto este es representación, está mediatizado por un cuerpo cuyas afecciones... son para la inteligencia punto de partida en la intuición de dicho mundo.” O sea: no es *puro sujeto* de razón. “Al sujeto del conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado este cuerpo por dos diferentes estilos: una vez, como representación en la intuición del entendimiento...; luego, de otra manera: como eso que cada uno de nosotros conocemos inmediatamente y expresamos con la palabra voluntad”. Porque todo acto de voluntad es necesariamente movimiento corporal, y así “el cuerpo entero no es otra cosa que voluntad objetivada. Es decir convertida en representación”. El cuerpo no es solo objeto inmediato, instrumental para la representación; pues en cuanto sentido por dentro, se me aparece como *voluntad objetivada*, y justo por ello me sirve de clave para aprehender la realidad *en sí* (32). En suma:

el hombre *está ahí, se encuentra condicionado*; solo que esta condición es dual: de un lado, lo es del representar; del otro, de la voluntad. “La voluntad como *cosa en sí* constituye la esencia interior, verdadera e indestructible del hombre.” Pero esa voluntad ontológica –como tal, equivalente a la fuerza de la materia– no debe ser confundida con el querer y sus contenidos psíquicos. Por eso añade: “En sí misma es sin embargo inconsciente. Pues la conciencia está condicionada por el intelecto Y este es mero accidente de nuestro ser, mera función del cerebro.” En lugar de realzar lo racional, el *cogito*, realza el cuerpo: “El organismo, en cambio, es la encarnación visible de la voluntad, tal como esta se refleja en el cerebro.” La inversión, respecto a la tesis clásica, es total: “El intelecto es un fenómeno secundario; el organismo, el primario: la manifestación inmediata de la voluntad.” Y esta es la verdadera realidad: “la voluntad es metafísica” (33).

Otra aproximación al *sum*, realizada en modo independiente al de Schopenhauer, aunque por los mismos años, es la de Maine de Biran. Como dialoga estrechamente con Descartes, conviene restablecer su previo enlace a este. El núcleo esencial reside en la famosa frase: *ego cogito, ergo sum*. Pero ya se sabe que lo acentuado de veras es el *cogito*. Descartes lo ha descubierto desde el *dubitare*, precisamente para salir de la heredada situación escéptica. Su meditar, así condicionado, sufre las consecuencias inevitables de la pretensión: escapa del escepticismo con las propias armas de esta actitud; y en el fondo, queda aprisionado por el fundamento mismo en que se apoya el escéptico. Pese a las notorias diferencias, tiene sentido esta tesis: el *dudar* de Montaigne, el *creer* de Pascal y el *pensar* de Descartes se mueven en el mismo nivel. Representan algo así como las tres dimensiones posibles de una misma “conciencia *empírica*”. Ciertamente, Descartes exagera el intelectualismo de base en tal conciencia. Y esto tiene su raíz en Montaigne, quien en una tercera etapa de su evolución pensante descubre el *hombre universal* en el hombre. De ahí la *bona mens* de las *Regulae*, que implica un *sujeto universal* cognoscente, un fundante *sujeto epistemológico*. Su primado de la *intellectio* sobre la *imaginatio* procede de igual raíz. Como dice Brunschvicg, toda la modernidad se deriva de este primado (34). Desde

este “nivel” –llamémoslo así–, el empirismo condujo sus análisis por vías psicológicas; el racionalismo –desde luego, ya en el propio Descartes–, por vía epistemológica. Y ambos esfuerzos –tan opuestos a primera vista– vienen a coincidir y toman cuerpo en una curiosa “colaboración” –también es un modo de decir, por cierto muy justificado– entre Hume y Kant, que al final se perfila como el descubrimiento de la “conciencia *trascendental*”. Pero, unos y otros –Kant inclusive–, solo veían en el *ego* los aspectos más proclives a la actividad cognitiva en abstracto, desligados por tanto de toda relación con lo *vital*. Ya hemos dicho que hasta Diderot y su generación no comienza a reivindicar la vida sus derechos. Gabriel Marcel ha escrito acertadamente: “El sujeto del *cogito* es el sujeto epistemológico. El cartesianismo implica una disociación, quizá en sí ruinosa, de lo intelectual y de lo vital” (35). Ahora bien: lo vital es justamente la capa ontológica originaria del hombre. *Creer* en primer lugar, luego *dudar y pensar*, por último *crear o hacer*, son las tres dimensiones de lo humano, justo porque su fondo ontológico no es como el de la piedra o el astro, como el del triángulo o el centauro, que ya *están ahí* sin más o ya *son* de por sí. El ser del hombre no está dado en acto, es decir, como perfección ya cumplida, sino que es *gerundivo* y además *obra de sí mismo*. El hombre tiene por fuerza que estar haciéndose, autohaciéndose; y este quehacer suyo complica su vivir. Al hilo de su vida hace su creer, su dudar y pensar, su conducta práctica y su creación poética. Por tanto, es mucho más que la inmediatez reclusa de la conciencia cartesiana. El *cogito* del *ego* es parcial y derivado. La auténtica inmediatez, su raíz ontológica, es el *sum*; es decir, la compleja actividad del hombre en su *ex-sistir*. El *sum* no es un *ergo*, una *consecuencia*, sino el primado fáctico del hombre, *el hecho primitivo*, su punto de partida, si bien el perfil del *sum* habrá de ir grabándose por obra del propio hacer y a lo largo de toda la vida. El *sum* es el alfa y omega del hombre. Pues, con todo rigor, lo primero que *soy* es un *estar ahí*, lanzado fuera, *ex-sistiendo*, justo para ir haciendo por mí mismo lo que en definitiva *llegue a ser*.

Pues bien: no sin cierta influencia de Fichte, Maine de Biran fue descubriendo penosamente, y por los mismos años que Schopenhauer, esa escondida “puerta” al interior del ser, como la llamara este último. La

primera edición de *El mundo como voluntad y como representación* es de 1818, el 16 de julio de 1816 anotaba Maine de Biran en su *Diario íntimo*: “Sabemos de nosotros algo más de lo que vemos mediante una visión exterior, e independientemente de lo que la razón añade al conocimiento interior; este conocimiento, o este sentimiento interno inmediato, nos revela el fondo mismo de nuestro ser permanente e idéntico. Yo he *reconocido, el primero*, este órgano intermediario por el cual nuestro interior es conocido en sentido muy íntimo y halla el camino del pensamiento, es decir es su objeto propio e inmediato. Este sentido es el del *esfuerzo*, de la *actividad*, del *querer*”. Sin embargo, Maine de Biran no acaba de precisar esta intuición suya. Donde quizá se perfile más clara, no deja de ser un inédito inacabado, escrito hacia 1824: la *Nota sobre la idea de Existencia*. Comienza analizando el *cogito* cartesiano. Comprende muy bien que no hay identidad entre los miembros del entimema; pues el yo del *je pense* no es el mismo del *je suis*, Descartes juega equívocamente con ambos. De un lado –razona Maine de Biran– está “el hecho de conciencia o de la existencia del *moi, je pense*, yo percibo mi existencia, lo cual es lo mismo que decir *j'existe*, yo soy un ser individual y real que piensa”; de otro, “la conclusión: yo soy una sustancia o cosa pensante”. Pues bien: dicha conclusión, “lejos de ser idéntica” con el principio, es opuesta, “heterogénea con él”. De otro modo: “El sujeto que atribuye y que dice *yo* no es el objeto de atribución actual.” El principio le parece evidente: se produce con él una “*apercepción inmediata interna o conciencia* de una fuerza que es *moi*” (36). Pero lo grave es lo añadido por Descartes de contrabando. He aquí cómo se expresa Maine de Biran en otra página al respecto, ahora en los *Nuevos ensayos de antropología*: “Se añade en el segundo miembro o conclusión, con el *ergo sum*, un elemento nuevo, que no estaba contenido en el primero, a saber: la noción de sustancia.” Y así la duda vuelve. En efecto: “Hay lugar a preguntarse de dónde viene este elemento, este principio sintético.” Aquí es donde aparece la originalidad de su meditación: “El principio de la filosofía –exclama– está hallado”, solo que es preciso perfiarlo mejor. Y Maine de Biran lo expresa así: “*Yo obro, yo quiero y yo pienso en mí la acción, luego yo me sé causa, luego yo soy o yo existo realmente a título de causa o de fuerza*” (37). Pese al giro

intelectualista, en este perfilar del principio sin duda queda implícito un primado de la acción y de la voluntad sobre el pensamiento. Dicho de otro modo, afirmase un *primado del existir*; al menos, el de un *ego sum* no solo homogéneo al *cogitare* sino causa o raíz de él. Lejos de aparecer el *sum* como una consecuencia del principio, se adentra por el principio mismo. De otra manera aún: conserva el *ego* de la apercepción *inmediata interna*, pero profundizando en él de tal modo que lo asienta como *hecho* fundamental, como más primitivo que el pensar, pues no solo es causa de este, sino del querer y de todo obrar. Cuando Maine de Biran dice *je pense, j'agis, je veux*, está diciendo *ego sum* en cuanto *esfuerzo activo* en vía de cumplimiento en el mundo. Lo que en tal *sum* primitivo se predique como idéntico, permanente, durable, sería más bien resultado activista que prioridad sustancial. El *ego* de Maine de Biran corre *en el tiempo*, apriétase a lo temporal —como causa que genera realmente su ser—, aunque por tal correr desemboque en cierta intemporalidad resultante, mero despliegue de lo implícito. El hombre —parece sentir— *está* en el tiempo, *se hace* en él, aunque en su fondo ya lo *sea*, —al menos, se reconozca a sí mismo como *ser*, aprehenda cierta sustancia como propia—. Justamente por eso es distinto de las cosas, que ya son de golpe en puro espacio. Así, en suma, pudiera interpretarse la tesis de estas sibilinas líneas suyas: “En el primer instante de su existencia, el *yo* se apercibe inmediatamente: no piensa, no entiende, no sabe *su ser*; pero, en cuanto el tiempo comienza para él, siente su existencia ligada al orden de lo sucesivo, se reconoce y se entiende a sí mismo como un ser idéntico, permanente y durable... El *yo* se apercibe, pues, primitivamente, y se apercibe a la vez con el título de ser realmente existente en un tiempo, por su oposición a eso que es llamado cosa u objeto, lo cual no puede ser pensado o percibido más que en el espacio” (38). En su fondo, este *ego es un sustancial sucesivo en el tiempo*, a diferencia de la *sustancia fuera de todo tiempo* que es la cosa o el objeto antepuesto a un sujeto. Ahora bien: el tiempo no es solo dimensión interna, sucesión íntima, pues funciona como puente de acceso entre ambos mundos. Lo *existente en el tiempo* —ese *ego*— no se encierra sin más en la estufa cartesiana de la conciencia —por muy *vigilante* que esta fuere—, sino que *comunica*, tiende a salir a un *tiempo ex-sistente* al

tiempo que está *fuera*. Y como este *tiempo* foráneo establécese en urdimbre con el *espacio* —eso donde se dan las cosas—, comienza Maine de Biran a sentir cierta *relación temporal* que pudiera esquematizarse como *esfuerzo-resistencia*. En una conferencia reciente expresaba Canguilhem con lucidez esta ontológica *lucha* —que es también una *necesidad*—: “El *je pense* cartesiano funda el pensamiento *en sí*”; en cambio, “el *je veux* biraniano funda la conciencia *para sí contra* la exterioridad;” Es que el *hecho primitivo* ya no es un simple *átomo de evidencia*, recluso elemento de inmediatez, sino una *relación sintética*, compleja aunque primitiva, la cual adelanta otra inmediatez: la del cuerpo. Las dos consecuencias subrayadas por Canguilhem, desde este *hecho primitivo*, perfilan la vertiente que pudiéramos llamar *ex-sistencial* del *sum*. Dice la primera: “la conciencia requiere el *conflicto* de un *poder* y de una *resistencia*”. Y la segunda: “el alma necesita estar *encarnada*, y por tanto no hay psicología sin biología” (39). Apresurémonos a reconocer que esta condicionalidad del otro polo del esfuerzo acosaba la sensible carne de ese espíritu alerta que era Maine de Biran, según se aprecia reiteradamente en las páginas íntimas de su *Diario*.

Y ahora una brevísima referencia a Dilthey. Cuando este publica en 1894 sus *Ideas sobre una Psicología descriptiva y analítica*, ya está *entendiendo de manera franca y espontánea* —sin penosa labor de minero— el *yo central de la conciencia como función abierta al mundo, como actividad que choca con resistencias exteriores; en suma, como ex-sistencia*. En el capítulo dedicado a la *Estructura de la vida psíquica*, nos dice sin previo análisis ni vacilaciones que el *yo* “se encuentra condicionado por un mundo exterior y reaccionando contra él”. Y no es, en verdad, algo de poca monta tal *resistencia*, pues “este mundo objetivo, que se halla presente para todos, que fue antes que yo y será después de mí, constituye, como limitación, el correlato, el antagonista de este yo presente en todo estado de conciencia” (40). Ya se advierte que no es necesario insistir. De hecho, por lo demás, hemos traspuesto el umbral de salida en el exacto ámbito de la presente pesquisa.

§ 7

Unas palabras finales sobre este capítulo y su intención.

Parecía conveniente –para cuanto seguirá– ciertas referencias históricas de fondo. Y justo por respeto a dicha conveniencia, no se ha intentado una digresión histórica completa, en la plenitud de sus detalles. Lo que al caso importaba era más bien practicar ciertos cortes de índole privilegiada y sugerente. Desde luego, con la explícita, confesa intención de peraltar, sobre la chata línea del horizonte, las curvas contrapuestas de un proceso dialéctico, sin duda no apurado en su cabal objetividad, mas sí de limpia silueta ante el enfoque mismo de nuestra perspectiva –la de nuestro tiempo–. Porque se pretendía tocar, en definitiva, precisamente el nervio incitador del filosofar presente, y además en cuanto pudiera calificarse de *existencial*, si se entiende este término en su sentido más lato. Para que la intención se perfilara, era necesario separar y reunir, acentuar y silenciar, o sea imponer el orden que la perspectiva comporta. Este no es caprichoso, claro está, pues no ha sido sistematizado desde tesis apriórica, sino por vía del indagar y descubrir. Sin perder la luz misma de su origen, dicho intento debía sumergirse a profundidades, buscar bajo la superficie de las corrientes, escrutar y obtener índices exponenciales de lo escrutado. Y todo ello al dinámico compás de su marcha, sin perder de vista la objetiva sucesión en sí misma. En suma, se pretendía hacer ver cómo nace el nuevo alentar meditador, cómo se van dibujando ciertos momentos esenciales de su andadura, cómo se insinúa el perfil de su orientarse. Desde esta curva –despojada ya de todo lo superfluo–, acaso sea posible proponer otro perfilar más abstracto. Descartes incluido, podría resumirse en estas etapas de dialéctico vaivén:

- A).– Desde el dudar de la realidad, descubre el hombre la inmediatez de la conciencia, el cogito cartesiano, y justo como fundamento.
- B).– Se lanza inquisitivamente por esta íntima inmediatez hasta descubrir su manquedad.

C).— Solo entonces retorna a la realidad exterior, pero ahora con el entrañable tesoro de su propio *intus*, sintiendo lo exterior desde dentro, interiorizándose por esa realidad *reasumida*.

El sentimiento generador de esta tercera etapa enfoca desde sus inicios la realidad en base a la noción de *vida*. Desde luego, tiene que ir depurándola, descubriéndola en sucesivos niveles, adentrándose cada vez más por sus jugosas entrañas. El descubrimiento de la vida es la clave misma de este nuevo giro dialéctico. A mi entender, debe concederse a Diderot, es decir a toda la generación que este representa, el mérito de haber sabido realzar y fortificar —si bien en sesgo materialista— la *vis* que Leibniz descubriera como resorte y estofa al mismo tiempo de su espiritualizada noción de sustancia. La “entelequia” de Leibniz, aunque ya *tenía* su *télos* prefijado, necesitaba ir tomando cuerpo en sus entrañables momentos para el cumplimiento esencial. En cierto modo, había que encarnarla, darle masa, involucrarla en la otra coordenada, la del espacio. En complemento a tal programa, la unidad del pluralismo monádico pedía ser algo más tangible que la mera armonía. Este oscuro sentir era el tema propuesto a esa generación, su histórico problema. Y lo resuelve *encarnando* la sustancia de Leibniz *en la vida*. Como esta, la sustancia —unitaria en su fondo, pero múltiple, creciente, arrolladora— se descarga por toda la realidad en jadeos sucesivos, fecundándose en la individualidad para trascender lo espacial y mantenerse en el tiempo. La sorpresa de tal maravilla conmueve en lo más hondo a esta generación afortunada. Todos se tornan científicos e investigan por su cuenta. Reyes y poderosos coleccionan plantas, mariposas, insectos raros; visitan sucios laboratorios, exhiben en sus salones médicos, naturalistas y sabios jamás saciados de prodigios (41). Y tras la sorpresa, el empeño de explicación. Solo que el hombre siempre tiende a explicar cuanto desconoce complicando lo conocido. El romanticismo alemán —con Goethe y Schelling sobre todo— representan un afán de este estilo. De ahí qué expliquen la vida en la Naturaleza como un *intus* divino de esta, como un proceso latente de *divinización*. Así renace, por cierto, la filosofía de la historia. Dios es raíz, palpito y programa de un *feri inmanente*. Pronto se sentirá, sin embargo, que la noción de *vida* afecta más de cerca al hombre, pues se aprieta y enlaza a su centro mismo. La vuelta a

lo exterior debe arrastrar consigo el olvidado tesoro de la intimidad, por pobre e insuficiente que en sí parezca ahora. No Dios, el hombre es quien presta sentido al *intus* natural. Y así otro momento dialéctico emerge en la historia. Esta vez se orienta al ente finito, concreto y encarnado que es el hombre. Y toma ya buido perfil por los años en que Schopenhauer y Maine de Biran coinciden en acentuar el primado del *sum*. Schopenhauer, desde luego, todavía sufre en su espíritu la impronta de viejas reliquias, pues nos habla de una “voluntad metafísica”. Por la misma causa, al afirmar el *sum* toma su materia de la naturaleza, le asigna todo su peso corporal. Maine de Biran, por contra, se asienta más decididamente en el hombre mismo. De ahí que resulte más psicólogo y realce su idea del *sum* originario como *esfuerzo* vivo, mientras que la otra instancia, la exterior, la realidad foránea, se quede en abstracta y exangüe *resistencia*. Con toda su indecisión y timidez, es nuestro adelantado, irrumpe con palpito más cercano a nuestro propio tiempo. Hoy, en efecto, ya no sentimos el *espíritu* con mayúscula, tampoco la misteriosa *voluntad*, en cuanto trasfondo de la naturaleza. Nuestras congojas nos inclinan a peraltar la *humanización* del mundo propio. Hoy sabemos muy bien que el ente humano no está ahí cual un libro sobre la mesa o una bala en la recámara. El hombre ya no es una *cosa* más entre las cosas, un elemento de lo exterior y natural, por muy espiritualizada que la realidad se considere y por muy acendradamente que se nos defina. El hombre es, nada menos, factor fundamental, exactamente el básico. Un planeta solitario, desierto, sin esfuerzo ni alentar humano, solo sería sorda materialidad, cósmico plasma en la más tosca acepción de este decir. Lo que importa es el hombre y su lucha con el *ahí*, con el *extus* heterogéneo e inhóspito. Esta lucha, ésta conquista del *estar*, evidencia una situación especialísima y nada fácil de esbozar mediante los viejos conceptos. Por eso la sentimos como un problema que demanda urgente solución. Solución *dirigida*, además, pues se pretende hallarla a partir del *hecho radical* que una y otra vez, sin descanso, nos golpea el rostro a lo largo de toda nuestra historia, aunque ahora ya potenciado hasta la exasperación, justo por su reasumirlo. O sea, el *hecho* del *sum* originario, el del *ex-sistir* “del” *hombre*. Destaco tal genitivo porque hay en él mucho más que un mero *encontrarse* en el *extus*. Dicho toparse *ahí* solo sugiere

los *datos condicionales* del problema; y este sólo es tal problema justo por la vertiente proyectiva de sus *incógnitas*. Esta es, por cierto, la otra cara del citado genitivo. En ella se plantea la misión humana en el exilio. Se trata, en efecto, de un *ex-sistir* que es todo un forjarse como una obra de arte; más aún, como la maravillosa autocreación de este plenipotenciario de Dios en la Tierra que es el hombre.

He aquí, por tanto, dos aspectos a dilucidar. En tal tarea no tenemos escape. De un lado el *estar-“ahí”* del hombre; de otro, su modo de “*estar*”-*ahí* para el cumplimiento de su misión. Dicho con otras palabras: el de la *condicional ex-sistencia* y el del *reaccionante ex-sistir*. Por el *sum* se encierran ambos, pues en modo alguno es inequívoco. Hay el *sum* “originario” del simple estar ahí —que a todos nos atrapa—, y el *sum* “derivado” donde se va perfilando lo misional humano. Este último aspecto, el superador en rebeldía, es el más oscuro y urgente.

En resumen: ¿Qué es y cómo se explaya la *existencia*? ¿Qué es y cómo se forja esa obra de arte, ese crear de *mundo*, que hemos llamado —provisionalmente— *existir*? ¿Qué es y cómo se va ensanchando ante nosotros este *ámbito espiritual*, que es obra humana? El *estar* cobra así *tres* perfiles diferentes. Sin embargo, dos de ellos coinciden, se identifican en su fondo. Nuestra actividad humana parte del hecho bruto del *estar* en el *ahí*, del sentirnos arrojados, lanzados a lo inhóspito. Ahora bien: dicho *estar*, justo por ser *del hombre* y no de *cosas*, requiere término más apropiado y exacto. Lo denominaremos por ahora, *provisionalmente*, el “*Habitar*”; y hemos de conceder a la tarea de dilucidarlo toda la primera parte de esta obra. En dicho *habitar* se ejercita la actividad de este *ente privilegiado* que es el hombre —privilegiado, no por simple *preguntar por el ser*, sino por la más profunda razón de su *inventarlo*—. Este osado inventar da de sí la “*Vecindad*”. A la *Vecindad humana* hemos de dedicar la segunda y última parte de este libro.

NOTAS AL CAPÍTULO III

- (1) Conviene alguna aclaración al texto. *Dualismo* implica *dual*—de *duo*—. Así limitado, sin duda es inequívoco. Lo grave aparece al perfilar los *dos* principios, el contenido de dualidad. Pitagóricos, gnósticos y maniqueos eran dualistas. Y un dualismo se perfilaba insistentemente en el pensamiento oriental bajo el monismo de fondo. El dualismo de materia y forma —destacado por Aristóteles— tenía, pues, amplios precedentes. Además, los diversos ámbitos abiertos a este esquema formal ha ido precisando varios dualismos, de índole religiosa, moral, psicológica, gnoseológica... El dualismo de Zoroastro, por ejemplo, en nada se parece al moderno. En el fondo todo dualismo informa, en múltiples maneras y resabios, el incesante y en gran parte perdido pensar del hombre a todo lo largo de su evolución. Y este pensar se da con el hombre mismo, pues representa una de sus dimensiones ontológicas. Claro está que cuando no tenía idea de su yo como propiedad *suya*—y no derivada de los otros y las cosas—, dominó cierto monismo de lo *viviente*, hasta el punto que un *ñame* se identificaba con lo humano. Pero ya en este mismo pensar primitivo se tendía a distinguir entre *lo* manifiesto y *lo* escondido, lo cual viene a ser —por sutil que parezca— una figura incipiente de dualismo. Este toma forma más clara con la autoafirmación del hombre ante el resto de la realidad. Para ello, desde luego, ha sido preciso que se fueran perfilando, primero la idea de *universalidad*, que emerge en Oriente, por la época de los Grandes Imperios, y después la de *individualidad*, mucho más reciente, aportada por los griegos. Y ya se sabe de las sucesivas matizaciones y profundizaciones de esta última, incluso en los siglos más a mano. Por ello, cabe ver toda la Historia de la Filosofía al hilo de este problema de base. Tal ha sido, por cierto, la tesis de un filósofo casi desconocido, Nicolás Kostyleff, quien publicó en 1903 su Esbozo de una evolución en la Historia de la Filosofía, donde es patente el influjo de las “ideas-fuerzas” de Fouillée. Para Kostyleff, la filosofía no comienza, desde luego, en las lejanías apuntadas, sino que se mantiene en los límites que pueden considerarse clásicos: los pre-socráticos. Sin la oposición del yo y del no-yo, nos dice en el capítulo II, el hombre no se habría elevado del nivel de la bestia. Y este hecho implica un dualismo, aún no superado de modo definitivo: “Toda la historia de la civilización no ha hecho más que contribuir al desarrollo de este aparente dualismo.” Por eso puede ser considerada tal historia a esta luz. En efecto, “toda la Historia de la Filosofía no es más que una serie de hipótesis tendentes a resolver esta contradicción fundamental entre la sensación inmediata del hombre y su pensamiento”. La humanidad pasa de un sistema a otro, pero siempre con el mismo afán y determinada en cada punto histórico por la situación científica. Se trata de una ley ineludible, necesaria, que toma aspectos múltiples de hecho, pero cuyo proceso *lógico* se reduce a *tres etapas* —las cuales se repiten, e incluso señala dos ciclos: el griego y el moderno—. La primera lo reduce al *no-yo*, al mundo exterior; la segunda, al *yo*; la tercera pretende hallar la *síntesis*. Y estas etapas lógicas se repiten

porque en el hombre “las leyes de su pensamiento no cambian, mientras que la visión del mundo exterior cambia continuamente”. Es decir –para expresarlo a nuestro modo–, porque el hombre, en cuanto naturaleza (*physis*), es invariable. Tal es el error básico de Kostyleff. Pero el hecho mismo que destaca parece digno de tenerse en cuenta: el pensar histórico ha sido un intento frustrado de monismo. Aristóteles logra cierta solución incompleta, por realista; Hegel incurre en igual limitación, aunque con signo idealista. Solo Spinoza representa el triunfo más pleno, si bien le falta base científica, pues está obtenido por vía exclusivamente *lógica*. Fouillée es el primero que recoge en modo incipiente la *base científica* necesaria. Restando lo hiperbólico, hay cierto valor en este juicio de Kostyleff.

En cuanto a la palabra misma *dualismo*, como su pareja *monismo*, es muy reciente. Según recuerda Eucken –quien hace historia y crítica de ambos conceptos, al estudiar El problema del Mundo en su obra sobre Las grandes corrientes del Pensamiento contemporáneo–, el término dualismo fue inventado en 1700 por Thomas Hyde, en su *Historia religionis veterum Persarum*. El propio título de la obra indica su enfoque y campo. El hoy llamado *dualismo* cartesiano resulta ser designación posterior a Descartes, por cuanto muere este en 1650. Parece que Leibniz ha usado el término a la manera de Hyde, mientras que Wolff fue el primero en emplearlo bajo luz cartesiana, pues califica de *dualistas*, en su Psicología racional, a quienes aceptan “la existencia de sustancias materiales y de sustancias espirituales”. En igual obra, Wolff crea el término *monismo*, para aplicarlo a la tesis opuesta, la que afirma “un único género de sustancia”. Entre los monistas, distingue Wolff dos corrientes, materialismo e idealismo, y divide este último en dos desvíos: egoísmo y pluralismo. Según añade Eucken, en la citada obra, dichos términos quedaron recluidos de momento en los límites de la escuela, con preferencia del vocablo aportado por Hyde, puesto que Wolff pretendía ser dualista. Escribe: “*Monismo* no aparece sino muy raramente hasta pleno siglo XIX. Fueron los hegelianos quienes pusieron de moda la palabra, como expresión de su propia actitud; así, apareció, en 1832, una obra de Göschel, titulada El monismo del pensamiento. Después la palabra volvió a hacerse bastante rara, hasta el momento en que la teoría evolucionista darwiniana (Hackel y Schleicher) se apoderó de ella y la adoptó. Pero designa aún todo sistema que, no admitiendo la distinción de cuerpo y alma, de naturaleza y espíritu, quiere subordinar ambos a un tercer término superior que los englobe. En este sentido, *monismo* y *spinozismo* son tomados frecuentemente como equivalentes” (Eucken, ob. cit., C, cap. I, a). Spinoza, en efecto, reduce a dos modos –de los infinitos y desconocidos en la sustancia única– las dos sustancias cartesianas. Aunque no existía la palabra, el problema mismo sí estaba ahí, ante la mente de todos.

He dicho en el texto que el dualismo *cobra virulencia* en Descartes. Débese, ante todo, a su formulación *metafísica*. Ahora bien: la metafísica, que lo es todo en el campo del pensamiento –por ende, en la realidad–, no es nada sin fundamento real y científico –en el sentido amplio de este término–. Quiero decir que *las ideas*

metafísicas necesitan fundarse en el modo de ir aprehendiendo las cosas. Justamente, la metafísica de Descartes venía a dar formulación conceptual al nuevo modo de aprehender el mundo, ya manifiesto en la ciencia que el propio Descartes encontró ante sí. El *hylemorfismo* era expresión ontológica de un sentir que corría por largos siglos, y el cual incluso cobró intensa presión junto con la visión renacentista de un universo esencialmente mágico. Poco antes de su muerte –en 1524– Pomponazzi se siente obligado a escribir su *De incantationibus* –De las causas de los efectos naturales o de los encantamientos– para luchar contra la creencia mágica y sentar esta tesis: “Las causas materiales nos bastan para explicar esos fenómenos [curaciones demoníacas, etc.] y no hay ninguna razón necesitante de atribuirlos a los demonios: es, pues, vano el recurrir a ellos. Es ridículo, en efecto, y completamente extravagante, el abandonar lo que se ve, lo que se prueba por razón natural, para buscar lo invisible o inverosímil” (cap. I). En lo más inmediato y urgente de la vida aparece así una reacción contra el viejo sentir fundente de ambos mundos: se comienza a diferenciar y separar, a distinguir. Eucken lo ha expresado muy bien: “El curso de la historia hace aparecer el elemento corporal cada vez más privado de alma, y el elemento psíquico cada vez más espiritual.” Esta es la nueva corriente que grana en Descartes. Por eso dice: “Pero la historia viva, es decir la historia que tiene importancia para nuestro trabajo, no remonta más allá de Descartes.” “Pues, aunque la Antigüedad y la Edad Media se hayan ocupado mucho de la cuestión, hasta comienzos del siglo XVII no se había llegado a la comprensión neta ni a un análisis preciso de los conceptos.” Las ideas de ambos elementos se entreveraban demasiado: “El concepto de lo psíquico contenía más bien una negación de lo material que una afirmación positiva.” Y Eucken añade en nota: “Descartes podía vanagloriarse justamente de haber sido el primero en definir de modo positivo el alma como pensamiento, es decir como actividad consciente.” Un poco a la manera griega, se sentía el alma como algo más fino y sutil que la materia, cual si se tratara de una diferencia de grado simplemente. “En cuanto al cuerpo, parecía animado, formado y movido por fuerzas de la misma índole que el alma; toda la naturaleza estaba interiormente animada.” Este era, exactamente, el sentir. ‘Y bien claro aparece cuando se considera la historia misma de la física, en los aledaños de su constitución como ciencia. Pero volvamos a Eucken: Descartes “operó una separación y depuración decisiva”. “Solo entonces se reconoció en cada dominio una originalidad absoluta. La vida psíquica se comprende como una existencia sustancial cuya unidad de esencia (*unitas essentiae*) se distingue netamente de toda unidad de simple yuxtaposición (*unitas compositionis*) tal cual se ofrece en el mundo exterior.” “A tal autonomía del alma corresponde una autonomía de la naturaleza.” “Ambos dominios se separan netamente, tan netamente que toda reconciliación deviene prohibida” (ob. cit., C, cap. I, a).

Lo que en rigor se subraya al mencionar la frase *dualismo cartesiano*, no es tanto la separación de ambos campos y enfoques cuanto el problema derivado de ese

dualismo metafísico: el de cómo comulgan ambas sustancias. Trátase, pues, de un problema psicológico y gnoseológico, centrado en el hombre mismo. Pero aquí, el juzgar a Descartes, suele incurrir en cierta injusticia. Es corriente, en efecto, hallar en los manuales —y en obras más enjundiosas también— la tajante tesis del *mito* dualista cartesiano como causa de todos los males acaecidos en la historia de la Psicología y de las consecuencias derivadas. Sin embargo, el problema mismo, su aspecto psicológico e incluso antropológico, no ha sido planteado aporéticamente por Descartes, al menos de modo estricto. Baste observar que la palabra *Psicología* no pertenece a la “lengua cartesiana”, como advierte Laberthonniere. Si la tomamos en su sentido más estrecho de *ciencia*, desde luego esta es muy reciente, recientísima. Y como simple *consideración filosófica*, las meditaciones que la constituyen son más bien posteriores a Descartes. Ciertamente, claro está, que el exclusivismo de ambas sustancias originó esa enorme virulencia dualista; y que el propio Descartes *toca* el problema de este comunicar. Entre los diversos textos al caso, ahí está la famosa carta a la princesa Isabel, quien le había confesado su “estupidez” por no poder concebir cómo el alma —inmaterial, inextensa— pueda mover el cuerpo. Y se comprueba en tal carta —la del 28 de Junio de 1643— que distingue Descartes tres enfoques, uno de los cuales, precisamente el que afirma la *unión*, implica un reconocerlo como *hecho de experiencia*. En cuanto tal hecho, oscuro: “Las cosas que pertenecen a la unión del alma y del cuerpo, no se conocen más que oscuramente por el sólo entendimiento, e incluso por el entendimiento con ayuda de la imaginación; pero se conoce muy claramente por los sentidos.” Y esa oscuridad *intelectual* proviene de la contradicción *real*: “No me parece que el espíritu humano sea capaz de concebir muy distintamente y al mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, a causa de que para ello es preciso concebirles como una sola cosa y, conjuntamente, concebirles como dos, lo cual se contradice.” Desde tal *hecho de experiencia* cobra sentido la tesis de la Meditación VI: “Ciertas maneras *confusas* de pensar” se originan “*de l’union et comme du mélange de l’esprit avec le corps*” (los subrayados son nuestros). La dualidad inteligible queda así superada por la unión ante la experiencia sensible. Y se confirmará esto en los Principios de la filosofía: “Un cierto cuerpo está más estrechamente unido a nuestra alma que todos los restantes que hay en el mundo” (Parte II, 2). ¿Qué deducir de esta aporía del dualismo *inteligible* y de la *experimentada unión*? ¿Será real o aparente esta comunión? Creo que para responder debidamente a estas preguntas será preciso reintegrarse al exacto punto de vista cartesiano. Y este en modo alguno puede ser calificado de *psicológico*, pero tampoco de metafísico puro. Por donde va Descartes, lo que este busca, parece algo afín con nuestro tiempo, si bien le faltaba el instrumental necesario para expresarse conceptualmente en su justo sentir. Acaso pudiera calificarse su enfoque de *metafísico-antropológico*, pues Descartes, *a mi juicio*, meditaba sobre esta cuestión tan de nuestro tiempo: *¿Cómo está el hombre en el mundo, qué posibilidades de defensa tiene a mano para vencer la maldición bíblica?* Me apresuro a confesar que

no perfila de tal modo su meditación, pero sí insisto en que figura como fondo de ella. Y creo que al final del Discurso, cuando en la Parte VI considera el *espritu técnico*, Descartes se revela de cuerpo entero, *in puribus*. Lo que busca, en efecto, es la manera de “nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature”. Lo mismo, en el fondo, que apuntaba en un texto hallado en el cofre de sus inéditos cuando murió en Estocolmo, y el cual ha sido declarado contemporáneo al de las Regulae: “...propondremos el método para impulsarlas [las ciencias] mucho más adelante, y para encontrar por nosotros mismos, con mediocre ingenio...” (cf. Investigación de la Verdad por la luz natural). Escribe a Mersenne una vez, que mediante “experiencias” se adquieren “grandes conocimientos que serían mucho más útiles al público que todas las victorias que se pudieren ganar haciendo la guerra” (carta del 4 de enero de 1643). Y confiesa al marqués de Newcastle: “La conservación de la salud ha sido en todo tiempo el principal fin de mis estudios” (carta de octubre de 1645). Hay muchos más textos semejantes, donde se ve que su preocupación es la de lograr para el hombre el puesto exacto que le corresponde en el mundo, el de señor y dueño de esta parcela terrestre (cf., por ejemplo, Gaston Milhaud, Descartes savant, caps. IX y X). Esto es lo que en verdad le preocupaba. La dualidad aparece entonces como instrumento forjado con materiales heredados, pero el cual apunta a nuestra manera de *estar ahí* y al *dominio del ahí* por el hombre. El P. Laberthonniere lo ha visto bien, pues resume: “Conforme a la inspiración que anima inicialmente todo el sistema, [dicha dualidad] le permite hacer de su cuerpo... un intermediario entre él y su mundo, y un medio para su espíritu de ejercer su señorío sobre las cosas materiales» (cf. Laberthonniere, Estudios sobre Descartes, vol. I, Parte III, cap. único, 1, al final). En suma, el exacto enfoque cartesiano es *existencial*, aunque su manera de expresarse suele ser *esencialista*. La promoción del hombre es lo que le importa. Con sus propias palabras: “hasta dónde pueda alcanzar el *esfuerzo* humano para suplir los *defectos* del ingenio” (Regula XII. Los subrayados son nuestros). Por eso filosofa de veras, no se limita a ejercicios de mandarín, aunque se refugie en su estufa. Es filósofo de cuerpo entero por saber enfrentarse al eterno problema de nuestra humana condición: el hecho radical del *estar ahí*, en lo inhóspito, menesterosos, pero siempre esforzados alerta.

- (2) “El *maná* no es simplemente una fuerza, un ser; es también una acción, una cualidad y un estado. En otros términos, la palabra es a la vez un sustantivo, un adjetivo y un verbo” (cf. Mauss y Hubert, Esbozo de una teoría general de la Magia, cap. IV, III. En el libro de Marcel Mauss, Sociología y Antropología).
- (3) Descartes: Los Principios de la Filosofía, Parte I, 51.
- (4) Hartmann: La fábrica del mundo real, cap. 20, d.
- (5) Cf. Hartmann: La fábrica del mundo real, cap. 42, c.
- (6) Hartmann: Introducción a la Filosofía, B, 3. Añade Hartmann: la “línea divisoria psicofísica” de Descartes, Spinoza, Geulincx y Leibniz, es decir el “límite de los

estratos” citados, “tiene que dibujarse, si se quiere representarlo esquemáticamente, como una raya doble, a fin de dar expresión al límite mucho más tajante y radical, comparado con el medianero entre lo inorgánico y lo orgánico”. (*ibidem*). Y dice en otro lugar: Al dualismo del Bien y del Mal, y al aristotélico de la materia y la forma, siguió el del sujeto y objeto. “La doctrina de las dos sustancias de Descartes dio a este dualismo la expresión más extremada; por lo demás, una expresión rigurosamente categorial, por poco que el par de categorías *cogitatio* y *extensio* nos parezca a los hombres de hoy un par de miembros del mismo valor. Desde entonces han permanecido dominados por él, el problema del alma y el cuerpo y el del conocimiento” (Hartmann, La fábrica del mundo real, cap. 16, a). En diversos lugares de su Ontología insiste Hartmann. Por ejemplo: “Mientras que la temporalidad abarca también el ser psíquico y espiritual, se interrumpe la espacialidad con lo orgánico. El mundo interior psíquico, los actos y contenidos de la conciencia, el pensamiento, el juicio, la intención, la voluntad, son inespaciales” (La fábrica del mundo real, cap. 51, c).

Respecto a las relaciones categoriales de “supraconformación” y de “supraconstrucción”, puede verse La fábrica del mundo real, cap. 51, d. Igualmente, La nueva ontología, cap. VIII y XII. Más breve y claro, en Introducción a la filosofía, B, 3.

- (7) Permítaseme reiterar. El dualismo de *cogitatio* y *extensio* se concreta como dualismo de alma y cuerpo porque arrastra consigo un monismo gnoseológico o de enfoque. Se ven *radicalmente diferentes*, justo porque el modo de ver postula *lo mismo*. Descartes y los cartesianos se han traicionado desde el *preguntar*. O sea: la pregunta era idéntica en ambos casos, se alzaba siempre como un “qué”; no cuestionaban por el *sujeto*, el “quién” del pensar. Por eso termina Descartes calificando ambas realidades como *cosas: res cogitans, res extensa*. Tal es la *visión indiscriminada de los entes* a que se alude en el texto.

Ahora bien: hay un dualismo de veras insoslayable, el de raíz, el *elemental*. En cuanto más hondo que el clásico —o sea, el limitado a objetos, a cosas, a la simple *res*—, aunque obliga a un dualismo de enfoque no deja de ser también una visión complementarista en plano *objetivo*, la cual sosiega al menos el dualismo *moderno* e incluso tiende a dar razón del entrañable comulgar de alma y cuerpo. En efecto, tal dualismo profundo proviene de lo tras-objetivo, insinuase desde lo no dado, se perfila en base a lo *mencional*, a lo *puesto más allá de los datos*. Que tal *mención* sea *fundada* —es decir tenga base real—, no empece tal *poner*; pero este *poner re-poner*. Ya veremos más adelante que hay, en efecto, *dos instancias elementales* en dialéctico juego, fundidas íntimamente por todos sus *encuentros* en la objetividad, enemigas y contrapuestas desde lo mencional o tras-objetivo.

Me complace citar a Whitehead sobre este punto, pues parece próximo a mi propio punto de vista. Un paso más y hubiera reconocido ambas instancias. Como se sabe, este ha luchado bravamente contra el dualismo cartesiano. No obstante, defiende

el dualismo a más honda cala. Dice así en 1933: “He tratado también de presentar una defensa del dualismo, interpretando este de otro modo... El dualismo de los últimos diálogos de Platón entre las “almas” y la naturaleza “física”, el dualismo cartesiano entre las ‘sustancias pensantes y las sustancias extensas’, y el dualismo de Locke entre el ‘entendimiento humano’ y las ‘cosas externas’, que describieron Galileo y Newton, todos esos dualismos emparentados se encuentran en la presente doctrina... El mundo no es simplemente físico ni simplemente mental; no es simplemente *uno* en muchas fases subordinadas, ni simplemente un hecho estático por completo, en esencia, y con la ilusión del cambio. Dondequiera que aparece un dualismo defectuoso, se debe a haber confundido una abstracción con un hecho concreto y definitivo”. Y Whitehead termina así su profesión de fe dualista: “El Universo es dual porque, en su más amplio sentido, es a la vez transitorio y eterno; porque cada actividad definitiva es a la vez física y mental; porque todo hecho real implica un carácter abstracto; porque cada acontecer une su intermediación formal con elementos objetivos *distintos*... existe, pues, un dualismo en ese contraste entre unidad y multiplicidad, y a través del Universo entero reina la unión de los contrarios, que constituye el fundamento de todo dualismo” (cf. Aventuras de las Ideas, Parte III, cap. XI, 23).

También me complace citar a Cassirer, por cuanto su filosofía de las *formas simbólicas* a su modo colaboró en lanzar la *razón pura* a la corriente histórica –sin duda dentro del espíritu aparentemente neo-kantiano de Cohen, quien ya había destacado cierta actividad productora de categorías–. Cassirer, al finalizar su Ensayo sobre el hombre, de 1944, titulado Antropología filosófica en la versión castellana, predica un dualismo al fondo de la actividad evolutiva. Escribe así: “En todas las actividades humanas encontramos una polaridad fundamental, que puede ser descrita de diversas maneras. Podemos hablar de una tensión entre estabilización y evolución, entre una tendencia que conduce a formas fijas y estables de vida, y otra que propende a romper este esquema rígido. El hombre gira entre estas dos tendencias, una de las cuales trata de preservar las viejas formas, mientras que la otra intenta producir las nuevas. Se da una incesante lucha entre tradición e innovación, entre fuerzas reproductoras y fuerzas creadoras. Lo que varía es la proporción de los factores antagónicos” (Antropología filosófica, cap. XII).

(8) Heidegger: Ser y Tiempo, 21.

(9) Heidegger: Ser y Tiempo, 9.

Quizás agradezca algún lector que aclaremos dicha *preeminencia de la existencia sobre la esencia*. Ante “lo que” un ente físico –flor o estrella– parezca, puede cuestionarse su “qué”; es decir, desde la existencia de tal ente se encara su esencia. Ahora bien: esta perspectiva no invalida su realidad óptica, pues *la existencia de la cosa depende necesariamente de su esencia*. O sea: en la cósmica la esencia es primaria, aparte de fija e inteligible; pero, en cambio, su existir es cuestionable, contingente y, sobre

todo, derivado. Obsérvese ahora que con el hombre y su personalidad vital ocurre lo opuesto. Nuestra existencia es un *dato* incontrovertible para nosotros mismos, y así sabemos de ella, pero no de nuestra esencia. “Qué” sea cada uno de nosotros depende del curso mismo de la existencia en cada cual. De un lado, entra el azar, y así cada vida es contingente, imprevisible incluso. Ya lo sabía Sófocles, por ejemplo, cuando pone en boca del Mensajero, en su *Antígona*, esas prudentes palabras: “No hay vida de hombre que me atreva a ensalzar o a condenar mientras dure. El azar derriba, el azar pone en pie, hoy a un afortunado, mañana a un desdichado. Ningún hombre puede barruntar lo que le espera.” La esencia de cada hombre depende así de su existir, de la curva que vaya tomando su vida privatísima. Por eso se ha dicho que solo la muerte descubre la esencia de cada cual. Dice Ortega en una nota suelta: “La muerte aclara de pronto lo que el hombre fue. Pero mientras vive, su obra y sus gestos son mal entendidos, porque se les refiere siempre a trayectorias antiguas y conocidas. Se quiere cazar a ese hombre con redes de malla arcaica” (Revés del Almanaque, IV, en vol. VIII de *El Espectador*). Junto al azar, y en veces a mayor profundidad entra el propio determinarse desde sí mismo, es decir la libertad. El hombre es libre por fuerza —a diferencia de la cosa, ahogada siempre en su necesidad esencial—. Ese forzoso elegir a cada instante el dinámico punto en la curva de la vida, pospone la esencia humana a su existencia. Las cosas *están* porque *son*; el hombre solo *será* desde su *estar*. Y añádase que tal futuro esencial no es *dado*, pues de veras y libremente lo reajusta el hombre desde su comprender y decidir. El ser de las cosas es ciego; el del hombre brota de la luminosidad del *logos* y la decisión que lo acepta o rechaza. Esta diferencia básica mueve a Heidegger a calificar de *ónticos* los entes que son, las cosas, y de *ontológico* al ente privilegiado por el *logos*, *quien* puede preguntar por el “qué,” y lo comprende.

(10) Cf. Heidegger: *Ser y Tiempo*, 20.

(11) Heidegger: *Ser y Tiempo*, 10.

(12) Whitehead: *Naturaleza y Vida*, conferencias de 1934. Fueron incorporadas a *Modos de pensamiento*, publicado en 1938. Cf. la conferencia segunda, titulada: *La naturaleza viva*.

Puesto que citamos a Whitehead, recordemos su ruda acentuación del cuerpo y la inmediatez mundana que conlleva. Cesselin resume así su posición al respecto: “Es ‘la presencia de mi cuerpo’ el hecho capital. Es mediante el cuerpo que yo estoy unido al mundo, que yo estoy en el mundo, que soy un acontecimiento reflejando los otros acontecimientos que se desarrollan en el universo. Whitehead insiste sobre ‘la vida corporal del espíritu encarnado’. Yo soy del mundo, el mundo es mío, y mi cuerpo no es, después de todo, más que un bloque particularmente íntimo para mí del mundo” (Félix Cesselin, *La filosofía orgánica de Whitehead* 1950, parte I, cap. V, §: Los tres modos de percepción). Whitehead, en efecto perfila al máximo, en *Proceso y Realidad*, su obra capital, de 1929, las ideas que sobre el cuerpo había

adelantado en La ciencia y el mundo moderno, de 1926. Limitémonos a una página—acaso la más expresiva—de su obra básica. Comienza destacando que la percepción sensorial del mundo va acompañada por la percepción concomitante del cuerpo. “Esta concomitancia es lo que hace del cuerpo el punto de partida para nuestro conocimiento del mundo circundante”. Censura a Descartes y Hume por el mero ceñirse a “la inmediatez presentacional” y olvidar dicha concomitancia. Con ello era inevitable “el solipsismo del momento presente”. Y Whitehead opone su propia doctrina: “El cuerpo es solo un trozo peculiarmente íntimo del mundo.” Es decir, un trozo mundano visto por dentro. Así el conocimiento se duplica. “El cuerpo es la porción del mundo donde, en la percepción causal, hay alguna separación nítida de regiones. Esa distinción no existe, en la percepción causal, para el mundo pasado externo al cuerpo. Completemos nuestro conocimiento...” (cf. Proceso y realidad, parte II, cap. II, sección VI) Es pertinente recordar aquí el admirable análisis de Berkeley en su Ensayo sobre una nueva teoría de la visión, sobre todo en los 153 y ss., sobre la inteligencia de un ser incorpóreo.

Las citadas conferencias de Whitehead son de 1934. Parece justo, por tanto airear al caso El puesto del hombre en el cosmos, de Scheler, publicado seis años antes. En el capítulo V de dicha obra explaya una crítica al dualismo cartesiano. Lo califica de error mayúsculo y solo valedero por su destacar la autonomía y soberanía del espíritu. Pero aquí solo nos interesa su manera de realzar el cuerpo. Escribe: “El campo fisiológico paralelo a los procesos psíquicos vuelve a ser hoy el *cuerpo entero*, y no solo el cerebro... Es *una y la misma vida* la que posee, en su “ser íntimo”, forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal.” Añade con subrayado que es suyo: “*El proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico*, como ya Kant había sospechado. Solo *fenomenalmente* son *distintos*; pero también *fenomenalmente* son, con todo rigor, *idénticos* en las leyes *estructurales* y en el *ritmo* de su curso. *Ambos procesos* son amecánicos; los fisiológicos lo mismo que los psíquicos. Ambos son *teleoklinos* y conspiran a una *totalidad*... Ambos procesos son solo dos aspectos del proceso de la vida, que es supramecánico y *único* por su forma y por la trama de sus funciones. Lo que llamamos “fisiológico” y “psíquico” solo son, pues, *dos aspectos desde los cuales se puede considerar uno y el mismo proceso vital*. Hay una “biología desde dentro” y una “biología desde fuera”. Scheler sostiene que el antiguo paralelismo psíquico-mecánico “yace entre los trastos viejos”; en su lugar, álzase “*la unidad de la vida*”. Y nada escapa a ésta, ni siquiera los *actos espirituales*, los cuales “poseen siempre un miembro paralelo fisiológico y psíquico, puesto que sacan de la esfera de la vida impulsiva toda la *energía* que emplean en su actividad”. La influencia de la vida implica una colaboración con el espíritu, justo en cuanto complementario a este. Así, aparece en Scheler otro dualismo que el psico-mecánico: “*la antítesis entre la vida y el espíritu*”. Este dualismo, verdaderamente metafísico, se apacigua por su raíz en el hombre: “El acto espiritual solo indirectamente, o en cuanto solicita una *actividad*, depende de un proceso vital

y se halla como inserto en él. Pero, aunque la “vida” y el “espíritu” sean esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre..., *en relación mutua: el espíritu idea la vida; y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de esas obras a las cuales atribuimos valor y sentido espiritual*” (cf. El puesto del hombre en el cosmos, cap. V). Según puede observarse, las líneas citadas no afirman en modo expreso la estrecha relación entre cuerpo y mundo sostenida por Whitehead en sus conferencias de 1934, pero sin duda la preparan lógicamente. Por lo demás, la unidad de la vida ya era tesis cada vez más vigente. L’élan vital bergsonian es una de sus formas. Cuando Dewey, en 1925, sostiene que “los actos orgánicos son una especie de pre-acción del espíritu”, son “condiciones que deben venir a la existencia antes de que sea posible el espíritu” (vid. La experiencia y la naturaleza, cap. VII), perfila una vez más dicha tendencia. Y su última raíz se adentra por el siglo XVIII, sobre todo con Diderot.

(13) Conviene aclarar el texto mediante algunas precisiones.

La frase de Hegel acerca del griego proviene de sus Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, parte II, cap. II, 1. Es tesis ampliamente reconocida, incluso desde las matemáticas. La invención de la geometría toma su raíz, justamente, en dicho instinto plástico y visualizador, aunado al sentimiento de lo intemporal —que el griego descubre—. Spengler lo precisa exaltándolo, en el cap. I de la famosa Decadencia de Occidente, titulado El sentido de los números. “La matemática antigua —afirma— es, en última instancia, estereometría” (5). Dicho en general, “todo lo que nace del espíritu antiguo asciende a la categoría de realidad por medio de la limitación plástica” (5). Frente a este *limitar visual* (el matemático griego “no conoce más que lo que ve y toca”, llega a sostener, en el 12), el hombre fáustico *prescinde de todo auxilio intuitivo*: “el verdadero artista occidental cierra los ojos” (12). De igual manera proceden el matemático o el filósofo; todo hombre fáustico, en suma. Hagamos corresponder a lo filosófico esta frase de Spengler, limitada a lo geométrico: “no conocemos sino el elemento espacial abstracto, el punto, que sin intuición... representa simplemente un centro de referencia” (12. El subrayado es nuestro). *Perspicaz*, de aguda visión, el griego depuraba intuiciones; *sagaz*, olfateador de huellas a caza de lo oculto, el hombre occidental *relaciona* —al margen de toda intuición— ideas asentadas en el centro de referencia que es su razón. Es de observar que estas precisiones de Spengler —hoy más reconocido y menos censurado— han sido aceptadas en lo fundamental por los matemáticos e historiadores de esta ciencia. Pierre Boutroux, por ejemplo, lo reconoce en El ideal científico de los matemáticos; y Colerus —citándolo, en modo expreso— lo aprovecha en su historia De Pitágoras a Hilbert.

La evolución de la ciencia —que es, a su modo, expresión de la evolución misma del hombre— viene a ser, elevándonos a lo categorial, un proceso depurativo en la aprehensión; y es evidente que por dicho proceso se jalonan tres hitos fundamentales: primado de la intuición sensible, primado de la intuición intelectual o *imaginatio* y primado de la *intellectio*. Copérnico todavía geometrizarba; Descartes ya sostiene

con claridad y vigor el primado de la pura *intellectio*, aunque con el álgebra como modelo; Leibniz, desde necesidades de acomodación a la realidad, realza como modelo de matematismo la serie convergente, con su *logos* o razón, pero abierta a los matices de lo real. La sagacidad moderna comienza en tal punto a reabsorberse dialécticamente (en el fondo, ya lo había entrevisto Descartes, con su coyunda de *perspicacia* y *sagacidad*, confesada en una de sus *Regulae*). Pero el impulso adquirido por la pura *intellectio* llevará a la razón pura kantiana, e incluso al imperialismo de la razón que exulta por el pensamiento de Fichte, quien de arrogante manera supedita el acontecer al plan racional en sus Caracteres de la Edad Contemporánea.

Aclaremos ahora la cita de Collingwood. Pertenece a Idea de la Naturaleza, Introducción, 3. Utilizaremos para ello una cita de Cassirer, quien presenta en contraste iluminador las posiciones de Aristóteles y Descartes. “En Aristóteles –escribe– la doctrina referente al alma humana se desarrolla como parte de una doctrina general de la vida; su psicología no constituye más que un capítulo en el plan de conjunto de una biología general. Y el procedimiento empleado es, en lo esencial, empírico... La psicología de Descartes no se preocupa de todo esto, pues la metafísica cartesiana ha cortado con limpio golpe el lazo que ligaba el hombre a la naturaleza orgánica. Conoce un solo atributo que caracteriza y distingue al hombre: la conciencia. Nada análogo corresponde a esto en ningún otro ser natural... No hay alma “vegetativa” ni alma “sensitiva”. El alma sólo puede ser una, y con tanta seguridad como es una la conciencia. Esta unidad incondicionada e inalienable de la conciencia se nos manifiesta en el acto del pensamiento puro... Todo el resto es fortuito o exterior; solo el pensamiento interviene en la verdadera naturaleza del alma y constituye su forma específica” (Cassirer, Descartes y Corneille, cap. I). La “trascendencia” cartesiana de la mente al cuerpo, señalada por Collingwood en la cita, representa, en rigor, algo más que una mera posición individual: es, nada menos, que un claro momento expresivo en la evolución histórica del hombre mismo. Así como en arte los estilos o maneras de ver se suceden con acendrada perspicacia, en ciencia y en filosofía los estilos de reflexión van depurando y acrisolando la sagacidad; curiosamente, en ambos proceder se recurre por fuerza a la instancia contraria, pero solo en cuanto instrumento al servicio del propio interés. Ahora bien: en tal evolución superadora hay algo más que el incrementarse de la función: complica, y a fondo, la *estructura categorial* del hombre mismo. Nada resbala por el hombre, justo porque no existe en cuanto idéntico, único en lo esencial. Toda historia es ontológica, *velis nolis*.

- (14) Cf. Gusdorf: La découverte de soi, 1948, Conclusión. Igualmente, Whitehead, Naturaleza y Vida, en la misma conferencia antes citada.
- (15) No me parece pertinente insistir en la evolución histórica de ese dualismo, para precisar en detalle su resistencia. Baste observar que tal *distancia* más bien parecía a los modernos *sima* insondable. La consideraron, desde luego, con vigor metafísico, pero aplicándola sobre todo al ámbito de las actividades cognitivas, es

decir a la vertiente de su relación al mundo, a las cosas. No dejaron de manifestarse, ciertamente, algunas reliquias del viejo pensar. Así, por ejemplo, con las filosofías de Malebranche y de Berkeley. Respecto al primero, debe subrayarse en él cierta dimensión pre-kantiana, cierta anticipación trascendental en virtud de su distinguir entre “sentimientos” e “ideas”. Pero, en unos y en otros, sean espiritualistas o materialistas, racionalistas o empiristas, una insistente consigna hace coro: la de *encararse con la intimidad*, la de volcarse al estudio del *hombre interior* para sentar las bases de una antropología. Mi tema –dice Malebranche– es el espíritu del hombre *tout entier*; pero, contrahecho y enfermo, siente en carne viva que padecemos un cuerpo y que este *parle plus haut que Dieu même*, aunque no dice la verdad (cf. el prefacio a *La búsqueda de la verdad*). No era menos exclusivista la actitud asumida por el bando opuesto, pues recaía en monismo. La Mettrie escribe en 1748: “El alma y el cuerpo duermen juntos... Los diversos estados del alma siempre son correlativos a los del cuerpo” (cf. *El hombre máquina*). Y el barón de Holbach afirma en 1770: “El espíritu es *une suite* de esta sensibilidad física” (cf. *Sistema de la Naturaleza*, cap. IX). Sin embargo, en general triunfa el dualismo hasta finales del siglo XIX, incluso en las oscuras, y a veces contradictorias posiciones de los diversos sostenedores del *parallelismo*. Como advierte Bergson, dicho paralelismo procede de los médicos-filósofos que, a partir de mediados del siglo XVIII, proclamaron el método experimental: La Mettrie, Helvecio, Charles Bonnet, Cabanis...; y añade: “cuya relación con el cartesianismo es bien conocida”. El monismo metafísico que algunos de ellos traslucen tiende a doblarse con cierto dualismo a nivel fáctico. Pues he citado la famosa conferencia de Bergson sobre *El alma y el cuerpo*, de 1912, en estas líneas, no está de más advertir que este filósofo combate tal paralelismo. Sostiene que el espíritu desborda al cerebro, pues este es un simple órgano de *atención a la vida*. “Todo pasa como si el cuerpo fuere simplemente utilizado por el espíritu; y desde luego, no tenemos razón alguna para suponer que cuerpo y espíritu están inseparablemente ligados uno a otro” (cf. *El cerebro y el pensamiento*, en el volumen titulado *La energía espiritual*, donde se recoge también la conferencia antes citada). En 1904 había presentado Bergson al Congreso de Filosofía celebrado en Ginebra una demostración del error e íntima contradicción que alienta en la tesis paralelista, titulada *El paralelismo psicofisiológico*.

Reduzcamos lo dicho a su última condensación. Desde Descartes mismo se estaba basculando de la *res cogitans* a la *res extensa*, del pensamiento a la cosa. siempre a nivel del dualismo metafísico, sin sospechar siquiera que el punto central no era el *cogito*, sino el *sum*, y por ello la vertiente del *estar* del hombre en el mundo, su condición de *ex-sistente*.

(16) Diderot: *El sueño de D’Alembert*, obra póstuma.

Alexander Gode-von Aesch recuerda esta frase del prefacio al *Tratado de Dinámica*, publicado por D’Alembert en 1758, y en la cual se resume sin duda alguna su espíritu: “La naturaleza del movimiento es un enigma para los filósofos.” Y añade

estas líneas, donde se expresa muy bien el nuevo sentir: “Pero pronto este misterio dejó de ser considerado enigmático. Podría indicarse que llegó a ser afirmado como un protofenómeno (*Urphänomen*), es decir como uno de esos fenómenos “que se explican perfectamente tan pronto se les ha mencionado” [Goethe]. El movimiento no era ya un enigma, sino un mero hecho... El movimiento fue interpretado como una de las cualidades esenciales de la materia, de modo que vino a ser imposible concebir a la materia inmóvil. El “cada cosa se mueve” (*Ogni cosa si muta*) de Giordano Bruno, o el *pantha rhei* de Heráclito, parecían haber vuelto a primer plano”, (Alexander Gode-von Aesch, *El Romanticismo alemán y las Ciencias naturales*, cap. III). Conviene advertir que este autor, aunque reconoce que ha sido Diderot quien “resumió” la nueva situación (cf. el cap. IV), sin duda por el tema mismo de su obra —el romanticismo alemán— busca una primera expresión del nuevo sentir en la literatura alemana, y cree hallarla en el poema de Wieland, de 1750, sobre La naturaleza de las cosas. Este poema, escrito por Wieland en muy temprana edad, a los diecisiete años, revela un pampsiquismo derivado de Leibniz. Sin embargo, el francés Maupertuis, de la Real Academia de Prusia, muerto en 1759, ya mantenía tales ideas. Es cierto que su obra principal al caso, publicada bajo el pseudónimo del Dr. Baumann, la famosa *Dissertatio inauguralis metaphysicae de universali Naturae systemate*, que menciona y critica Diderot en sus Pensamientos sobre la interpretación de la Naturaleza, no apareció impresa hasta 1751. Pero su fama y prestigio en Alemania eran muy grandes y por otra parte no implicaba tal obra un salto brusco en su modo de pensar. De otro lado, ya había aparecido en 1749 el primer volumen de la Historia natural de Buffon, obra que abre toda una época y en la cual se inspira —confesándolo, de modo expreso— Diderot. Buffon —como nos dice Cassirer— es partidario de “un nominalismo resuelto y declara que en la naturaleza no existen más que individuos, no géneros ni especies.” Y comenta Cassirer: “Cuando el centro de gravedad se desplaza de la definición a la descripción, del género al individuo, el mecanismo no puede valer ya como única y suficiente razón explicativa; se prepara el tránsito a una visión de la naturaleza que tratará, no ya de derivar y hacer comprensible el devenir partiendo del ser, sino el ser partiendo del devenir” (cf. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, cap. II). Y esto es justamente lo que Diderot sienta de modo tajante. El último de sus Pensamientos sobre la interpretación de la Naturaleza, que puede servir de resumen a toda la obra, significa un negar la idea de *physis*, introduce el tiempo en la naturaleza, destaca la evolución, duda que haya materia inerte y todo lo reduce a la “molécula viviente”, concepto que ha leído en Buffon. Esta obra de Diderot es una especie de Discurso del Espíritu positivo. Y en ella la crítica al matematismo es reveladora: La matemática “es una especie de metafísica general donde los cuerpos están despojados de sus cualidades individuales”, (pensamiento II). “La *cosa* del matemático no tiene más existencia en la naturaleza que la de un juego; de cabo a rabo es asunto de convenciones” (III). Contra convenciones, los hechos: “Los hechos, de cualquier naturaleza que fueren, son la verdadera riqueza del filósofo” (XX).

- (17) Kant: *Opus postumum*, legajo V, fascículo IX, p. 2.

Kant, por lo demás, está muy cercano al animismo de Stahl. Decía en sus Lecciones de Metafísica (recogidas por Poelitz): “La comunidad es unión en la cual el alma forma unidad con el cuerpo; en la cual los cambios del cuerpo son también cambios del alma, y los del alma cambios del cuerpo.” Y se niega a tomar posición respecto a qué lado se da la mayor influencia: “nada podemos saber de lo que sería el alma *sin* cuerpo ni el cuerpo *sin* alma”. Pero también recuerda a Stahl –quien subrayaba la prioridad del alma–, para añadir: “Opinión que, realmente, no puede ser rechazada en absoluto” (cf. ob. cit., Psicología, 9).

- (18) Schelling: Ideas para una filosofía de la naturaleza, Introducción.

- (19) Schelling: Ideas para una filosofía de la naturaleza, Introducción.

- (20) Cf. Schelling: Exposición del empirismo filosófico, conferencia de 1836.

- (21) Schelling: Para la Historia de la Filosofía, cap.: Kant, Fichte.

No está de más advertir que también Hegel – pese a su evidente exclusivismo espiritual– destaca el cuerpo como *mío*, si bien en cuanto *expresión* del espíritu individual que se va autohaciendo, que es un “por sí”, una “libre operación”. Y lo compara, como *figura humana*, a la “figura universal de un clima, de un continente, de un pueblo”. Es lo *exterior* de un *interior*. Y “este exterior, solamente como *órgano*, hace visible lo interior, o en general hace de él un ser para otros”. En principio, pues, el *cuerpo* no es *producto*, sino lo *originario*; pero, en cuanto *expresión* de lo interior producido, determina el contenido de este interior. Citemos lo básico con sus propias palabras: “El individuo es en sí y por sí., *En sí mismo* ahora que surgió la oposición, oposición que consiste en ser de doble manera: en ser movimiento de la conciencia y en ser el ser fijo de una realidad efectiva fenomenal, de una realidad tal que es, en él, inmediatamente la *suya*. Este *ser*, el *cuerpo* de la individualidad determinada, es lo que esta misma no ha hecho. Pero, puesto que el individuo es al mismo tiempo sólo lo que él ha hecho, su cuerpo es también expresión de sí mismo engendrada por él, y es un *signo* que no ha permanecido como cosa inmediata; pero un *signo* que, en el individuo, solo da a conocer eso que él es, en tanto que pone en obra su naturaleza original”. (Hegel, Fenomenología del Espíritu, 1807, parte C, cap. V, apartado A, c). Naturalmente, como fondo de este concebir el cuerpo actúa la categoría de lo vital, el sentimiento del organismo, si bien la idea de vida se funde en Hegel metafísicamente con el espíritu eterno, incluso con Dios mismo. Henri Niel, en la Conclusión de su estudio acerca De la mediación en la Filosofía de Hegel, 1945, resume: “La mediación será la expresión del movimiento que une lo finito y lo infinito, el sujeto y el objeto trascendental... Gracias a la síntesis así realizada, el espíritu se eleva por encima de la contingencia... Es la muerte del Dios abstracto trascendente y el nacimiento del Dios verdaderamente uno con el hombre. La vida toma en lo sucesivo valor absoluto”.

- (22) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación. Lib. II Apéndice: cap. 22.

- (23) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación, lib. I, Apéndice: cap. 4.

Acaso convenga adelantarse a posibles objeciones. Es cierto que en diversos lugares –en el cap. I del mismo Apéndice recién citado, por ejemplo– declara Schopenhauer su fe idealista. “El verdadero punto de apoyo de toda filosofía” es el *cogito, ergo sum*. “La base de la filosofía es esencial y materialmente la subjetiva, la propia *conciencia*. Solo esta nos es dada de modo inmediato; todo lo demás.... de ella depende por completo.” Y concluye: “Según esto, la verdadera filosofía debe ser *idealista*; es más, lo será de ser sincera.” Ahora bien: debe observarse que tal punto de partida en modo alguno empece el giro al *sum* subrayado en el texto, sobre todo al tener en cuenta que la realidad corporal no aparece encarada desde *fuera*, sino desde *dentro* –en suma, desde la conciencia–. Tal confesión idealista no invalida la tesis recogida en la obra fundamental de este filósofo.

- (24) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación, lib. I.

- (25) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación, lib. I, Apéndice: cap. 1.

- (26) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación, lib. I, 4. Cf. también el 6.

- (27) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación, lib. II, 19.

- (28) Cf. Schopenhauer: La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, capítulo VII, 42.

Esta obra, que ha sido su tesis doctoral, apareció en 1813. Dice de ella: “Ha llegado a ser el cimiento de todo mi sistema filosófico” Sin embargo, *en la cuarta clase de objetos*, en la cuarta raíz del principio de razón, aún no asoma el cuerpo, sino solo el *sujeto volente*. En esta cuarta clase de objetos, dice, únicamente aparece “un solo objeto para cada individuo, a saber: el objeto inmediato de la sensibilidad interior, el sujeto de la volición” (40). Por lo demás, bien se advierte que en tal “sensibilidad interior” cabe perfectamente el cuerpo. Como dirá en su obra capital, el cuerpo “es la encarnación visible de la voluntad”. Su definición del *ego volo* como juicio sintético es, por tanto, perfectamente adaptable al cuerpo *mío*, al sentido por dentro, desde su interior. En cambio, el cuerpo de que habla en los párrafos 22 y 23 de dicha tesis, solo es conocido *objetivamente*, por fuera, como toda la primera clase de objetos, los empíricos; en suma, el cuerpo *exterior*.

- (29) Como es sabido, la *cosa en sí* de Schopenhauer equivale a la *Voluntad*. Claro está que da a esta palabra un sentido especial, antes inexistente. En cierto modo identifica su contenido semántico a una ampliación de la idea de *fuerza*. El concepto *Voluntad* –dice el propio Schopenhauer– ha sido referido al concepto *fuerza*; yo hago lo contrario: considero toda fuerza natural como voluntad. Y añade que no es vana disputa de palabras, pues la idea de fuerza está limitada por el enfoque: se reduce

a fenómeno, representación, conocimiento objetivo, exterior. La fuerza, en cuanto no condicionada por las formas del conocer: eso es la voluntad. Pero obsérvese que tal voluntad viene desde dentro de cada individuo. Con palabras de Schopenhauer mismo: “La voluntad, como la cosa en sí, constituye la esencia interior, verdadera e indestructible del hombre,” (cf. El mundo..., Lib. II, Apéndice, cap. XIX). Ahora bien: no se entienda por ello que esta interioridad implique un fenómeno intelectual. La voluntad es inconsciente. Por eso la pone Schopenhauer en el organismo, en el cuerpo. “El organismo es la encarnación visible de la voluntad... El intelecto es un fenómeno secundario; el organismo, el primario, a saber: la manifestación inmediata de la voluntad. La voluntad es metafísica; el intelecto, físico... La voluntad es la sustancia del hombre; la inteligencia, el accidente” (*ibidem*). Con la idea de voluntad se salta desde el reino de la apariencia al de la realidad, al del verdadero ser. La Voluntad es cosa en sí. Pero este decir, en rigor amplifica, generaliza. La aprehensión de la Voluntad está enfocada necesariamente desde dentro de cada individuo; más exactamente desde su cuerpo. He aquí el conocimiento inmediato logrado por otra vía que el *cogito*, al cual aludimos en el texto. Ahora bien: lo así aprehendido como realidad sufre de esta limitación del enfoque. Tal limitación no puede eludirse. En consecuencia: la Voluntad se me presenta como *mi* voluntad. De igual modo que la inmediatez de la conciencia produce en Descartes un *cogito mío*, este “*cogito corporal*” nos da una inmediatez de la auténtica realidad que es la *mía*. Por eso he escrito en el texto: “el cuerpo como objetivación de mi voluntad”. Hablar de “la” Voluntad —es decir, en general— es algo equivalente a hablar, también en general, de “la” *res cogitans*. Dicho de otro modo, se trata de una simple mención, sin duda alguna bien fundada; pero lo que funda tal mención y por tanto lo único aprehendido como un hecho, es justamente “mi” individual voluntad objetivada en “mi” cuerpo. Como no tengo más cuerpo en enfoque interior que el *mío*, a su través hallo la voluntad objetivada en *mi* cuerpo y no la general; por tanto, hallo “mi” voluntad. Por lo demás no rectifico con ello a Schopenhauer, pues este escribe: “Mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa... Mi cuerpo es la objetivación de mi voluntad” (cf. El mundo como voluntad y representación, lib. II, 18, al final). Solo se trata en esta nota de aclarar un posible malentendido.

A esta luz se comprueba que Schopenhauer es uno de los primeros en destacar de veras la idea del “cuerpo *mío*”. Tal idea está en él íntimamente involucrada con la idea del método. En efecto, rechaza todo método exterior para el filosofar. El método matemático, el morfológico de las ciencias naturales, el etiológico de la física, coinciden en considerar desde fuera los objetos. De ahí que, “sobre la esencia interior del fenómeno, no nos den estas ciencias la menor noticia”. Ahora bien los filósofos han seguido un método semejante, es decir exterior. Dan “vueltas en torno a la fortaleza, buscando en vano su puerta” (cf. El mundo..., lib. II, 17). Pero Schopenhauer no quiere limitarse a la apariencia exterior, sino que busca el ser mismo; para ello, debe entrar por “la puerta”, situarse dentro de la fortaleza.

Tal enfoque metódico tenía que llevarle por fuerza al descubrimiento del cuerpo *propio* como punto de partida para la intuición, para el conocimiento *inmediato* de la auténtica realidad.

La ciencia y la filosofía —ya lo veremos con más detalle en capítulo posterior— estaban empeñadas en ver el *cuerpo desde fuera*, considerándole así como una *cosa*. Schopenhauer, en cambio, insiste mucho en este giro del enfocar, por el cual se enriquece el cuerpo de pronto, nos abre perspectivas inesperadas. Al parecer en sus conversaciones y conferencias destacaba una y otra vez la importancia de tal enfoque. Un fragmento de ese decir, que nos ofrece Frauenstaedt, ilumina muy bien la tesitura del filósofo: “Tenía ante mí dos cosas, dos cuerpos... uno era un vaso de jade...; el otro, un cuerpo orgánico, el de un hombre. Tras haberlos considerado largamente por fuera, rogué al genio que me permitiese verlos por dentro. Habiéndomelo concedido el genio, no hallé en el vaso otra cosa que la presión de la pesantez y no sé qué oscura tendencia recíproca entre sus partes, que he oído designar como cohesión y afinidad química. En cambio, cuando penetré en el otro cuerpo, ¡qué sorpresa! ¿Cómo referir lo que vi? Las fábulas y cuentos de hadas no dicen algo más increíble. En el interior de este objeto, más bien en su parte superior, llamada cabeza, la cual vista exteriormente parecía un cuerpo como los otros, es decir circunscrito al espacio, pesado, etc., hallé el mundo mismo con la inmensidad del espacio donde todo está contenido; la inmensidad del tiempo, donde todo se mueve; la prodigiosa variedad de las cosas que llenan el espacio y tiempo; y, lo que casi es insensato decir, me apercibí a mí mismo yendo y viniendo)” (cf. Lindner y Frauenstaedt: De él, sobre él, 1863, en la parte segunda, de Frauenstaedt. Recojo le cita de Th. Ribot, Schopenhauer y su filosofía, cap. III, 1). Del cuerpo objeto, representado, *exterior*, al cuerpo sentido *desde dentro*, como cuerpo mío: tal es el *hecho* fundamental a cuya base construye Schopenhauer su sistema filosófico .

- (30) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación, lib. II. Las citas antecedentes pertenecen al mismo parágrafo.

Escribe en igual obra, Apéndice al lib. I, cap. VI: “Pongamos el concepto de espíritu y analicémosle en sus elementos: “un ser que piensa, que quiere, inmaterial, simple, inextenso, indestructible”; podemos decir, sin embargo, que no hay aquí nada pensado con claridad, pues tales notas conceptuales no pueden ser comprobadas por intuición; y un ser permanente sin cerebro es lo mismo que un ser que digiere sin estómago.”

- (31) Polemizando con Fichte, define la doctrina de la *Crítica de la razón pura* de esta manera: “El principio de razón no es, como pretende toda filosofía escolástica, una *veritas aeterna*; es decir, no tiene una validez absoluta anterior, pura y supramundana, sino una validez relativa y condicionada, sólo extensible al fenómeno.” En consecuencia —añade— “la esencia interior del mundo, la esencia en sí, nunca puede ser hallada por la sola guía de tal principio, pues cuanto este nos revela es

meramente relativo y dependiente, solo es fenómeno y no *cosa en sí*". Es que la legalidad de ese principio de razón procede únicamente de los objetos, "es la forma de los objetos", y precisamente en cuanto tales, no como *cosa en sí*; por tanto, "no se puede referir al sujeto". Y le reprocha a Fichte que, como todos los imitadores, haya exagerado a Kant, parta en su filosofar del sujeto absoluto (cf. El mundo como voluntad y como representación, lib. I, 7). Al final de La cuádruple raíz del principio de razón suficiente, 52, al resumir, dice que la segunda consecuencia de su tesis es esta: "No podemos hablar de una razón absoluta, y tanto menos de una razón general..., que no sería sino un concepto abstracto, adquirido o formado por medio del pensamiento discursivo." La razón solo vale "dentro de una de las cuatro clases de objetos..., nunca fuera de ella ni fuera de dichos objetos". Añade: si se pensare lo contrario, sería resucitar la disputa de realistas y nominalistas; y entonces, "deberíamos colocarnos al lado de los últimos".

(32) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación, lib. II, & 18.

(33) Schopenhauer: El mundo como voluntad y como representación, lib. II, Apéndice: cap. 21.

Quisiera advertir lo siguiente. Este destacar la condición corporal, así como el *relativismo objetivo* de la razón, no empecen que Schopenhauer niegue apasionadamente la vida y sienta adversión muy honda por la historia. El *sentir* de Schopenhauer es un *hecho*, como tal histórico, con su *más* y su *menos*, dentro de una evolución general del sentir humano. Comparado con Nietzsche, parece representar el tipo antitético al de este. Así parece, por ejemplo, en el libro de Simmel, Schopenhauer y Nietzsche (cf., sobre todo el cap. VII). No obstante, ya está en el umbral del sentir que Nietzsche ha potenciado tan genialmente.

(34) Cf. Brunschvicg: La experiencia humana y la causalidad física. Y aparte de otras obras suyas, las notas sobre Descartes en el vol. I de los Escritos filosóficos.

(35) G. Marcel: Ser y Haber, parte I, cap. II: Esbozo de una fenomenología del Haber.

(36) Cf. Obras de Maine de Biran, tomo XIV: Nota de Maine de Biran sobre la idea de Existencia, 1.

(37) Maine de Biran: Nuevos ensayos de antropología, parte II, cap. 1. En el tomo XIV de sus Obras. El subrayado de esta última cita es del propio filósofo.

(38) Maine de Biran: Nota sobre la idea de Existencia, I, al final. Como el lector atento observará, aparece en este filósofo cierto sentimiento de la sustancia al estilo de Leibniz. Solo que pone en contacto la *vis* sustancial con la exterioridad. abre ventanas a la mónada.

(39) Georges Canguilhem: ¿Qué es la Psicología?, conferencia de 1956, publicada en la Revue de Metaphysique et de Morale, núm. 1 de 1958. Los subrayados de las citas son nuestros.

- (40) Dilthey: Ideas sobre una Psicología descriptiva y analítica, cap. VII, al comienzo. Define así la estructura psíquica: “Al encontrarse la unidad de la vida condicionada por el medio donde vive, y al reaccionar a su vez sobre él, prodúcese una articulación de estados internos, que designo como estructura de la vida psíquica”.

Recuérdese que en la Introducción a las Ciencias del Espíritu, de 1883, y en sus páginas prologales, contraponía el “hombre íntegro,” “la naturaleza total del hombre”, al sujeto trascendental kantiano, limitado a estricta actividad intelectual. No niega, ciertamente, la tesis trascendental, la positura de síntesis y conexiones, pero discrepa de Kant en el modo de interpretar esa “conexión o complejo de los hechos de conciencia”. Juzga, en suma: “Por las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron no corre sangre real, sino el enrarecido jugo de la razón como actividad meramente intelectual.” Según comenta Ortega, este referirse a las “condiciones de la conciencia” implica de hecho y pese a la terminología empleada una oposición a Kant. Este “imagina o construye *a priori* como *tendría que ser* nuestra conciencia y su relación con la realidad”; o sea, pone las *formas detrás* de la conciencia, en cuanto previas e independientes de la realidad misma: “no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y, en este sentido, una ficción”. De ahí la oposición de Dilthey a Kant. Su actitud es de “radical empirismo”. Ortega la formula así: “El paso decisivo de Dilthey consiste en advertir que no hay sino tomar los hechos de conciencia según ellos se presentan y son, ya que no tiene sentido querer brincar fuera de nuestra conciencia” (Ortega, Guillermo Dilthey y la idea de la vida, IV, en el volumen Teoría de Andalucía). Por eso, justamente, decía Dilthey en el citado prólogo de 1883: “Las preguntas que todos necesitamos dirigir a la filosofía no pueden ser contestadas suponiendo un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva; solo se contestan mediante una consideración evolutiva (*Entwicklungsgeschichte*) que parte de la totalidad de nuestro ser” (cito por la versión de Ortega en el mencionado estudio). Por tanto, dicha “estructura,” de la vida psíquica en Dilthey resulta ser algo más que mera relación de totalidad *dentro* de la conciencia, puesto que, en cuanto reacción reabsorbedora de las formas aprióricas kantianas, las sustituye en función trascendental. Dicho de otro modo, la ordenación de los datos no complica un carácter intemporal, no adelanta un ser humano *physico* (*natura* humana). Muy al contrario, dicha *estructura* géstase desde ámbito histórico y al través de experiencia; por lo mismo, dependiente y no previa a toda experiencia posible. Lo categorial, a esta luz, procede de lo resistencial y de nuestra reacción al chocar con ello.

- (41) Cf. Paul Hazard: El pensamiento europeo en el siglo XVIII, sobre todo parte II, cap. II.

CAPÍTULO IV

LA EXISTENCIA Y LA VIDA

§ 8

Frente al *cogitare*, el *ego sum*. Heidegger se encamina por esta dirección opuesta a la cartesiana. Y sabe muy bien —ya se hizo constar anteriormente— que el yo *soy o existo* no debe confundirse con expresiones similares sobre las cosas. Estas se determinan *categorícamente*, es decir mediante conceptos genéricos que destacan lo común, mientras el hombre, muy al contrario, solo puede determinarse, en cuanto tal, por algo más que sus propiedades comunes: justamente, por el *propio* modo de *existir*, de “su” realizar las posibilidades de ser que tiene a mano. De otro modo: las categorías funcionan en *explicación*; pero el hombre necesita ser *comprendido*. Las notas categoriales, por tanto, no sirven para esta tarea, pues la comprensión del ente humano solo se logra partiendo de su *existencia*, la *suya*, es decir, del logro de la decisión exclusiva de sí mismo, del ser “*suyo*” en cada caso, el *Dasein* carece de *esencia* —entendiendo esta expresión en su sentido clásico—. Cabe, sin embargo, un preguntarse por la estructura genérica del existente, por la *existenciaridad* del *Dasein*, en cuanto es *común* a todos y cada uno. Pero, en tal caso, deben ser eludidas las relaciones *categoriales* y solo conviene destacar ciertos comportamientos de esa existenciaridad, a los cuales llama Heidegger “*existenciaríos*”. De ahí su *analítica existenciaría*.

El *sum* complica el *ego* del cual deriva. Con esta nota ya se separa radicalmente el hombre de las cosas. A estas les es *indiferente su ser* —como dice Heidegger—; pero el ser que yo soy es *mío*, el que tú eres es *tuyo*, el de cada quien es *suyo*. Con otras palabras: el modo de ser del hombre es una posesión derivada de su núcleo personal. No se entienda, por tanto, como “*ser dado*”, sino como “*logrado ser*”. El hombre es el ente que debe hacerse a sí mismo, quiera o no, su propia figura de ser, es decir,

su “*existencia*”. Tal es lo involucrado al decir que el *sum* deriva del *ego*. Ahora bien: este primer iluminar pide otro —o al menos anhela conservar su claridad—, pues lo así derivado bien podría llevar de contrabando la inicial equivocidad del término *sum*. Por ejemplo, en castellano disponemos al caso de tres verbos tan afines como diversos: ser, estar y existir. *Ser*—de *sedere*, sentarse— funciona como un predicar de permanencias, e incluso apunta, en su más fuerte sentido, a lo intemporal o inespecial, a la esencia, a lo utópico e ideal. En cambio, *estar*—cuyo origen latino, *stare*, va cargado de actitudes humanas frente al *extus*— sugiere lo accidental y provisorio las maneras y aspectos, el modo de ponerse, las relaciones cambiantes del *hic et nunc*. Incluso puede decirse que acentúa la actitud posicional del sujeto. Con agudeza observa Castro: “No es solo que *estar* exprese una situación, sino que además refleja un intento “situante”, el interés en “circunstanciar” lo que se dice de una persona o cosa. El fenómeno expresa las vivencias del hablante más bien que objetividades.” Y lo califica de “aspectual”, subraya en él cierto “relativismo de la intención significativa” (1). Pasemos al tercer verbo castellano. *Existir* viene del *existo* latino, un compuesto de *ex* y *sto*, por tanto una síntesis de dos notas: *estar de pie* y *afuera*. Creo, sin embargo, que en el *existo* latino hay algo más que esta inocua relación, pues parece apuntar a un fuera *ajeno* y a la *vigilancia* subsiguiente en el estar de pie. En el fondo, y *transgrediendo límites filológicos*, pudiera decirse que *existo* tiende a asociarse con dos vocablos afines entre sí, aunque contrapuestos en sus contenidos semánticos: *exitus* y *exitium*. Me explicaré. *Exida* término usado en el *Poema del Cid*—y *éxito* proceden de *ex-eo*, ir fuera. Hoy parece redundante un calificar de acertado el éxito. Sin embargo, en su origen, solo indicaba el fin o término de una actividad humana, y en rigor era necesario añadir si el resultado había sido bueno o malo. Toda *exida* o salida se abre a uno u otro final. Muy bien lo sintió el juglar: “A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra / e entrando a Burgos oviéronla siniestra.” Toda *salida*—*exida*— gesta un drama y pide un desenlace, es decir, una actividad—*drao*— y un resultado favorable o adverso. No es otra la lección del *ex-odo* hebreo. Importaba destacar esta peculiaridad —la contingencia de la dramática *exida* del hombre— para ligarla con la

idea que los romanos parece tenían de *existo*. Este vocablo, en efecto, no se limita a consignar el *estar fuera*, pues destaca en su fondo el dramático hecho del *salir*, del *exire*, en todas sus formas. Por eso significa, además de *salir*, *nacer*, *aparecer*, *brotar*, *surgir*. En suma, ¿no sugiere los diferentes modos o maneras de *entrar en el mundo*? Las múltiples significaciones de *exeo* ya abarcan por su cuenta los complejos aspectos del mismo fenómeno: es marchar y partir, expatriarse y desembarcar, nacer y crecer, venir y propagarse, acabar y perecer, descender de y desencadenar su ira, etc. No se extrañe que, en el fondo de su *rumor* de conciencia, el romano asociara *existo* con *exeo*. Y de esta última voz provienen dos formas contrapuestas: la salida, lo que sale o se logra –*exitus*–, y el suceder adverso, sea ruina, perdición, azote, muerte o asesinato –*exitium*–. El *existir*, por tanto, complica mucho más que el *estar*. Este apunta al *hic et nunc* y a lo relacional con el sujeto; el *existir*, en cambio, a su *drama* o actividad en el *fuera* azaroso. El *estar* no queda rechazado, sino potenciado, reasumido (*aufheben*). Para el latino, *existir* comportaba un *estar de pie y arma al brazo en lo ajeno*, en campo enemigo. La imagen de *existo* –todo término encarna en una imagen su significación– fue forjada por un combatiente. Para el romano, en efecto, la vida era milicia. Ciertamente, fue a un soldado a quien escribía Séneca de este modo: “De pie e invicto has de morir” (*Recto tibi invictoque moriendum est*). No profetiza; le recuerda la norma, le obliga a su deber. Lo insinuado en tal frase es nada menos que esto: Ni en la muerte es vencido un vivir noble y auténtico, pues la vida es combate hasta en la muerte misma. Para la autenticidad del vivir no hay efugio posible, pues lo resistencial de la vida debe ser domeñado, no evadido. Por eso le cita a Virgilio: *Fit via vi*, por la fuerza se hace el camino (2). El resultado, en definitiva, es independiente de lo esencial: la intención y el esfuerzo. Unas veces se logra bien la salida –*exitus*–, otras solo se desemboca en ruina y muerte –*exitium*–. Pero lo que sí está en nuestra mano es la manera de vivir: cumplirla desde su condición de combate, comprender que lo único importante es combatir de veras, con noble esfuerzo. Volvamos al *ego sum* y a su posible versión mediante estos verbos castellanos. ¿No se ha visto sin más que el verbo ser *intemporaliza*, corta en rigor toda relación

con cualquier sujeto y exterioridad? Al traducir el *sum* mediante este verbo se le alza a vuelo sobre la temporalidad, se le asciende a lo eterno y abstracto, a lo desprovisto de intimidad y de circunstancia. Bien lo ha dicho Kierkegaard: “Existir es ser un individuo; lo abstracto no existe”. Ahora bien: “Ser un individuo es escoger y apasionarse, la existencia es el momento de la decisión y de la pasión” (3). El *ego sum* –al menos en cuanto *ergo* del *cogito*– no realza la actividad del sujeto al sesgo de capacidades divinas, sino el sincopado esfuerzo del hombre de carne y hueso. ¿Qué quiere decir –se pregunta también Kierkegaard– la expresión *existente pensante*? “Quiere decir que pienso de manera momentánea, por anticipación y retrospectivamente. Su pensamiento no puede tener continuidad absoluta. Solo de manera fantástica podría estar siempre un existente *sub specie aeterni*” (4). En cuanto originario, en su condición de lanzado a la *acción*, al *drama*, *está ahí*, es decir, se apresta al subjetivo “estar en guardia” del combatiente, alerta en las posiciones vivenciales del *estar*. Mas ya se ve que este *sum* –entroncado al *estar* y no al *ser*–, justo por lo vivencial en él, resbala insistentemente al *existir*, a la compleja situación donde no se subraya solo lo subjetivo de la condición humana, sino también la faz agresiva, asaltante y peligrosa de la objetividad, del *ex ajeno*. La cosa “*está*”, pero no lucha. El hombre *está luchando*, “*existe*”. En el *ego sum* se agita la vigilia, es decir, el alerta del centinela arma al brazo, bien despierto y en vela. Aunque a veces pueda traducirse el *ego sum* –por presión del contexto– desde los verbos *ser* y *estar*, siempre que de veras realce la peculiaridad ontológica del hombre de carne y hueso solo tolera una significación justa: la de *existir*. Sin duda es cierto que podemos *estar* en determinadas circunstancias o estados de ánimo, *ser* de modo forzoso y en contraste natural con otros modos de ser; pero, al mentar la condición humana que a *todos* nos une, bien se advierte que lo dado en común, lo radicalmente insoslayable, a los hombres todos, consiste en ese esfuerzo vigilante y combatiente con cuanto nos rodea y asalta, merced al cual vamos haciendo la dramática curva de nuestras vidas. Las cosas no saben de tal *drama*, *se están “quietas” en su ser*. El hombre es, justamente, *in-quietud*, incesante *re-acción dirigida por sí mismo*. Su ser es su *auto-serse*. Por eso dice Heidegger que la *esencia* del

Dasein es la “*existencia*”, e incluso la acentúa, en su obra capital, como *sorge*, preocupación, cuidado.

Sin embargo, esta fórmula de Heidegger no es definitiva, pues obliga a insistir sobre su predicado. Dicho de otro modo, la *existencia* no “es” sino que solo se conceptúa desde los múltiples y particulares casos de los irrepetibles existires. No existe *la existencia*, sino *cada existir*. Desde luego, cabe realzar ciertos modos clasificados, típicos, impuestos como molde a los singulares dramas individuales. Por ejemplo, el varón romano –en quien *vir* y *vís* se homologaban– encarnó una típica manera de ser en la existencia. Como la historia muestra, hubo y hay muchas otras maneras o estilos de existir, pues múltiples grupos humanos fueron pasando por ella, numerosas vocaciones colectivas han de ir forjándose a lo largo del acontecer. Como es de suyo comprensible, a nuestros efectos no importan estas formas típicas. No se trata aquí de atisbar las posibles soluciones al problema humano fundamental –por lo demás, inagotable–, sino de escudriñar en la *idea* misma de *existencia*. Tanto las soluciones individuales como las colectivas, con igual ejemplaridad unas que otras– pues en ambas se proyecta existencialmente el modo de ser–, repiten el mismo esquema esencial. Por tanto, al fondo de las diversas formas esenciales logradas por las existencias se insinúa el problema de la *esencia de la* “*existencia*” misma. Y aquí es donde se debe manejar con buen pulso el escalpelo. Aún sabiendo que mediante la existencia logra el hombre “esencializarse” –en el estricto sentido de alcanzar su *vocado* modo de ser–, siempre queda la posibilidad de interpretar teóricamente la existencia de diversas maneras, sin duda propiciadas por la pluralidad significativa del prefijo *ex* en el vocablo *ex-sistencia*. Dejando de lado matices más sutiles del *ex*, subrayemos solo dos, que en el fondo se contradicen.

§ 9

Una de esas interpretaciones se halla en Hegel. Según la famosa frase –donde se confiesa la clave misma de su filosofía– “todo depende de aprehender y *expresar lo verdadero, no como sustancia, sino también como*

sujeto". Por tal enfoque la realidad cobra de pronto cierto dinamismo que a primera vista parece biográfico, subjetivo. La peculiar manera expresiva de Hegel en mucho incita a escucharle con tales resonancias antropomórficas. Dice así: "La sustancia viviente es el ser que es en verdad sujeto", y por ello "movimiento de autoponerse", "mediación de devenir otro respecto a sí mismo". Para que no haya duda: "Que la sustancia es esencialmente sujeto, exprésase diciendo que lo absoluto es espíritu" (5). Por tal autoponerse —en rigor, autocontraponerse— se genera una dialéctica del espíritu —de esta absoluta realidad— en la cual la existencia es uno de sus momentos. El existir, en efecto, significa para Hegel un *salir de sí*, un activo enajenarse, extrañarse, justo para que el sujeto devenga objeto, se objective, y pueda alcanzar entonces un saber *de sí para sí mismo*. Ya se ve lo esencial. La *existencia* de Hegel en modo alguno está ahí por propio estatuto, como hecho bruto, sino que se reduce a un *recurso metódico* en el pensar —pensar *realizador*, que recuerda el *intuitus originarius divino*—. Se comprueba al paso que lo real, el Espíritu, no se entiende como subjetividad individual, múltiple, sino como objetividad *absoluta*, única, sin otra relación que la posible consigo mismo; y que, no obstante, pide relación temporal, no le basta la inmediatez intuitiva, sino que exige un despliegue *discursivo*. Pareja al Dios de Aristóteles, la realidad de Hegel se autopiensa. En el fondo, la evolución de lo real —la historia de su autopensarse— equivale a un dilatado razonamiento. Y la *existencia es parte de este razonar creador*. "Entre el punto de partida y el punto final —nos advierte este filósofo— se encuentra el *medio*, esto es la *existencia*, el ser otro, la evolución, el desarrollo como tal." Y añade, para precisar esta *alteración*: "Desarrollarse quiere decir ponerse, entrar a la existencia, existir como algo distinto." La existencia es, por tanto, el resultado primero y necesario del metódico *hacer*, de la dialéctica *actividad* del sujeto absoluto en su afán de plenitud. Lejos de entenderla como un *topar* con ella —con la existencia— se trata de un *ponerla*, de un proyectarla como simple recurso momentáneo y siempre con la nostalgia del origen. La existencia no es así un estricto *salir a*, ni siquiera un *estar fuera*, mucho menos un *toparla ahí*, sino un "*salir de*" con billete de ida y vuelta. Y toda su actividad no se cumple tanto en un *hacer realizador*

—donde se fragüe el ser— cuanto en un *conocer* que se orienta a sí mismo para explicitar lo implícito en su entraña. Para el Espíritu, *existir* implica *tomar conciencia de sí*: “El conocerse es en el Espíritu, la existencia” (6). La enajenación del existir no es así un súbito encontrarse *en otra cosa*, un trasmutarse radical, definitivo, sino un precario ponerse como término del propio meditar, un simple proceso de autoconocimiento. Y como se pone ahí, justamente y de modo exclusivo para ser pensado, como *objeto* “del” pensar, se elimina mediante el pensar cumplido, hasta el punto de que el Espíritu puede entonces retornar a sí mismo y alcanzar la libertad. Eliminada la necesaria y provisional existencia, “es absolutamente libre en sí mismo” (7). Es innegable que hay en este *existir* hegeliano un total predominio del *ego* del *cogitare*, aunque este pensar sea suprahumano. La existencia es un salir de sí que nada topa de extraño en torno suyo, que solo tesauriza un saber de la propia realidad latente. Se tiene así una interpretación francamente *idealista* de la existencia. Más que *ex-sistencia*, es “*in-sistencia*”.

Pasemos al otro extremo en esta exégesis del *ex*. Puede ser ejemplarizada por Ortega, al menos tal como se perfila en *El Hombre y la Gente*. Acentúa Ortega el *existir* desde el *lugar y modo* donde se da: el orbe que es *nuestra vida, realidad radical*. Ya sé adivina con esto la oposición de fondo a Hegel. Lejos de ser etapa procesal de un pensar, goza de cierto estatuto propio. En efecto, en cuanto realidad —término derivado de *res*, es decir la cosa firme y tangible con la cual topamos—, la existencia se descubre como “*re-sistencia*”. Y este vocablo es suyo. Es más: lo ficha y analiza, lo peralta como originario. Dice Ortega: “Porque eso significa propiamente *existir* —vocablo, presumo, originariamente de lucha y beligerancia, que designa la situación vital en que súbitamente aparece se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que nos cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí mismo ante y contra nosotros—. En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no, *está ahí*, ex-siste, re-siste” (8) Por propio

poder, sin ajena actividad, por sí misma, la existencia es, por tanto, una fatalidad *surgente y resistente*. No se *pone* ni es *recurso* dialéctico, sino que cae como el rayo ante nosotros, “nos es disparada a quemarropa”. Bien entendido, que su modo de darse es tan deficitario como impositivo. Pues si en su fondo de resistencia aprieta y casi ahoga, en su faz existente incita y estimula a reacciones y salvamentos. Por eso, nuestra vida no está rigurosamente *dada*, cual sucede con la sorda realidad de la piedra o el transparente ser del triángulo, sino que sobre su faz de fatalidad nos fuerza a perfilarla libremente: “Esa vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que cada uno de nosotros tiene que hacérsela, cada cual la suya”. La vida es así resultado de la actividad; mejor aún: de la actividad de cada hombre dentro de la existencia. Diríase a primera vista que así se atenúa la interpretación orteguiana de existencia —tan contra— puesta a la de Hegel—; lo cierto es, sin embargo, que en esquema duplicado, aunque individualizador, de la existencia, comienza a aparecer otra instancia: la de la vida. Como aquella es un *resistir*, esta es un *insistir* desde el individualísimo fondo insobornable. *Vida y existencia* no coinciden técnicamente.

Como sin más se advierte, dicha dualidad interpretativa no es caprichosa y responde a los aspectos mismos del hecho primario y radical. La *existencia* de Hegel era un *ponerse* de un sujeto originario, el Espíritu; la *existencia* de Ortega es un hecho bruto y real que ante sí se topa fatalmente un sujeto humano, simple criatura; y en modo tal, que sabe precisamente de sí y de su vocación de ser por su tropezar con ella. Estamos en otra perspectiva que la hegeliana: se filosofa *desde la realidad y el hombre*. La existencia, lejos de ser mediación de un sujeto originario —el Espíritu—, funciona justo como raíz y condición para que el sujeto humano no solo sepa de sí, sino que se autohaga. Es desde esta dualidad del hecho radical que la doctrina orteguiana, en el fondo, contrapone *existencia y vida* respectivamente como el lugar y la actividad, como *mundo y quehacer*. La existencia la “*encontramos*”, la vida es un “*encontrarse*” en la existencia surgente y resistente. Póngase en la frase de Ortega que a continuación se cita toda la implección debida al caso, sin más que entender el vocablo *vida* como *existencia surgente*: “La vida [repito: en el sentido de

existencia] no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos.” El hombre inicialmente no *pone* nada: se topa, encuentra ante sí, como algo *dado* la existencia o aspecto surgente de la realidad; y al encontrarla a ella, *se encuentra* a sí mismo, vive. Solo que, si el encontrar la realidad se queda en *encontrarla ahí* el encontrar de sí mismo es como un “*encontrarse-en*” aquella: “Vida, en el sentido de vida humana..., es encontrarse alguien que llamamos hombre... teniendo que ser en la circunstancia o mundo.” Y así encara la resistencia y *la resiste*. En rigor, no forma parte de lo real en su plenitud. No “*es*” ella, se “*encuentra-en ella*”. Y no se olvide que *encontrar* procede de *en* y *contra*. Por dicho *en* combaten la *contra* de la realidad –su resistencia– y la *contra* de nuestro reaccionar ante la realidad –nuestra insistencia–. El *encontrarla* –a la realidad– conlleva ese “*encontrarse-en ella*”, por el cual se encuentra el hombre a sí mismo. Solo que este último encontrar –va en tercer sentido– difiere mucho del primero. Si el *encontrarla* es un tropezar y el “*encontrarse-en ella*” un *descubrir* o hallar, ahora el *encontrarse* del hombre consigo mismo será un *inventar* o buscar, una actividad que germina en el hombre y por propia decisión, un hacer cuyo motor es tan íntimo que se resuelve en imaginar. “Lo que me es dado cuando me es dada la vida no es sino quehacer” (9). Y dicho quehacer –se entiende– es pura actividad creadora, pues ni en su propio contenido se predetermina esta. Ahora bien: dicha actividad *se dispara*, en cuanto actividad, desde el pie forzado de lo real, pero tomando aliento en cada caso con la individualísima invención, con el imaginar recluso en la conciencia: “Resulta que ante la auténtica realidad, que es enigmática y, por tanto, terrible..., el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario.” Y es así como se defiende –en forzado inventar e imaginar libremente– del cerco agobiador de la realidad que sin descanso le aprisiona. Este “*encontrarse-en*” desdobra “*lo encontrado*” –la resistencia– y el “*autoencontrarse*” –la insistencia–. Solo que este autoencontrarse es más bien un inventar que un hallar, pues el hombre carece de la realidad del ser dado –que es la de la piedra, la planta, el animal, los entes ideales–. Esto es lo sorprendente –dice Ortega–: “que el hombre se encuentre existiendo

por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido”. Ya se ve la compleja estructura humana. Aunque complica realidad y posibilidad al mismo tiempo, de hecho lo más peculiar y propio de sí mismo se cumple desde el quehacer imaginativo en cuanto *realización de posibilidades*. Es más: en definitiva, su realidad consiste en la función realizadora de posibles; o sea, un auténtico “posibilizar”. A dicha luz debe entenderse esta frase orteguiana: “El tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad” (10). Así como Hegel acentuaba el *ego* del *cogitare*, Ortega acentúa el *sum*. El mismo formula de este modo la inversión al primado cartesiano: *cogito quia vivo* (11).

§ 10

Espero se haya aclarado el *porqué* de la ambigüedad constante en la noción de *existencia*. Y si así fuere, supongo que el lector desestimaré por sí mismo cualquier propensión a considerarla con enfoque absoluto. Dicho de otra manera —pues la gravedad de la tesis bien amerita esta dualidad expresiva—, no debe entenderse el hecho de la existencia de manera unilateral, dejándose llevar dogmáticamente por una u otra de las posibilidades encerradas en el análisis etimológico. Este orienta, no juzga. Como hoy en día se usa y abusa de dicho estilo analítico de pensar, no es impertinente dejar bien sentada esta advertencia: aunque el recurrir a la etimología puede ser útil en muchas ocasiones, también tiene sus límites. Creo fue Voltaire su más cáustico definidor: *No importa qué, para designar no importa qué*. Desde luego, se procedería injustamente al comulgar con tal escepticismo; pero demuestra prudencia no olvidarlo. Al menos, siempre que el análisis etimológico desemboque en tesis contradictorias o se promueva cualquier embate conflictivo, sin duda es evidente que solo a “las cosas mismas” compete el sentenciar (12). Tal es el caso del vocablo *existencia* como expresión de un hecho primitivo y no obstante, complejo, en cuanto se manifiesta como relación. Hay *algo* y no *nada*; y nosotros estamos dentro de ese algo, en cierto modo como parte de él, reclusos

en tal *haber*, y al mismo tiempo sintiéndonos rechazados, doliéndonos su inhospitalidad comprobándonos como heterogéneos, reaccionando *insistentemente* contra sus *resistencias*, venciéndonlas con nuestro *insistir*. Nuestra manera de vencer lo inhóspito es algo de suma importancia sobre lo cual meditemos más largamente en su momento. Por ahora solo interesa palpar ese hecho primario de la existencia, hasta reconocer que en modo alguno se agota en puro *insistir*—cual se sugeriría desde una posición idealista— ni en escueto *resistir*—como el realista insinuaría—. En rigor, ambas instancias dinámicas funcionan solidariamente, se *complican* una a otra. Claro está que podemos considerarlas por separado —pues los recursos metódicos de la mente gozan de portentosa libertad—; pero, bien se advierte que toda abstracción metódica es provisoria, tiene que devolver lo abstracto a su lugar de origen, so pena de confundir la plétora real con exangües esquemas sin consistencia. Ahora bien: la *mutua implicación* de ambas instancias fuerza a reconocer que la existencia es más profunda que ellas; que por bajo de su faz bélica se esconde el campo de batalla; que tras el juego dialéctico alienta un oscuro *fundamento*. Válidos solamente en el curso estricto de una consideración metódica, los abstractos asertos sobre la *resistencia* de la realidad o la *insistencia* del yo pierden sentido de no ser reincorporados. De hecho toda resistencia es un “resistir a”, toda insistencia un “insistir ante”, en sí mismas dormirían el sueño eterno, fincarían en un limbo lógico. *Ambas instancias se necesitan mutuamente, viven una de otra, constituyen una simbiosis irrenunciable*. Naturalmente, una experiencia superficial se deja engañar por nuestros intereses *insistenciales*, y desde ella se dice que el hombre *está ahí*, pie en tierra, bajo el cielo, cara al horizonte, en locativa cosidad. Desde esta experiencia, justamente, han brotado las dos grandes tesis metafísicas: ante todo, la *realista*, en cuanto expresión directa del sentir; después, la *idealista*, en lucha y superación de la primera. En efecto, tal experiencia comienza por separar ambas instancias en su trasfondo o raíz, pero añade el remordimiento a su tajante decisión, adivina la insuficiencia de ese separar hasta el fondo. Y es desde dicha sospecha que ambas tesis tratan de soslayar la inicial separación mediante el primado metafísico de una instancia sobre la otra. Sin embargo, la realidad radical es, en verdad algo

de nivel más profundo que la *res* o la idea, incluso que cualquiera de sus primados. Detengámonos un momento a considerarlos por dentro, sin prejuicios. Frente al realismo del pie en tierra cabe advertir que la realidad circunstancial jamás es absoluta *fuera* para el hombre, por mucho que pueda pensarlo así como mera consecuencia lógica. Toda circunstancia —ya sea percibida, representada o tenuemente mentada— es *correlato* objetivo (*objectum*) de la conciencia, del sujeto. En cualquiera de esas *tres distancias* —como dice Ortega— se contrapone al sujeto, *es relativa a este* (13). Justo por su condición de obstáculo, por su resistir, no es entidad absoluta, desatada, independiente, sin ajeno enlace, en sí, sino que en su propia resistencia se adelanta como requisito la insistencia del sujeto. El terco pensar del hombre puede, desde luego, *mentarla*, construirla a tan máxima distancia de su propia actividad subjetiva, que la niegue *objetividad* y la reduzca a *cosa en sí*. Pero esta —tal *cosa en sí*—, por mucho que se *mencione*, en rigor no constituye ni siquiera un *problema* auténtico —es decir, un conjunto coherente de datos y de incógnitas—: lo mentado en ella es pura incógnita, carece de datos coligados en su propio nivel —el de lo absoluto—, aunque en sus inicios parezca tal en virtud del fundamento inmanente que la gesta como mención (14). Pues conviene recordar que la mente del hombre puede ir mucho más allá del conocer que humanamente se le entrega, que invade a veces cierto vacío donde se asfixia la paloma kantiana, y es por eso que le importa, por su propia vitalidad, reconocer los límites de aprehensión para no transgredirlos. Solo así evitará la confusión entre una *menção fundada en su génesis* con otra cuya base fuere simple negación lógica del fundamento de la anterior. Y ciertamente, en tal tipo de mención construida en el aire se embarca la tesis realista, de igual modo que se embarca en otra muy semejante la idealista. El absoluto yo realizado por esta no deja de ser una evidente transgresión de límites, y todo su valor se reduce a cero, por cuanto su incognoscibilidad es tan plena como la de la *cosa en sí*. Ambos son simples construcciones tras los límites válidos, entes de razón desnudos de fundamento, transgresiones de un pensar sin freno. Debe confesarse, no obstante, que hay en ellos *algo más que simples errores*, pues sin duda nos vienen a la mano sin esfuerzo, como por sí mismos, en

secuela de nuestros hábitos de abstracción y objetivación de lo abstracto, acaso en cuanto postulados irracionales de cierta nostalgia de eternidad. Pero cuando el meditar reacciona contra la inercia habitual y no se deja arrastrar por sus propias fabulaciones, entonces se siente en vivo que la existencia está *debajo* de sus instancias, si bien en modo huido y casi inefable. En su aprehensión solo tolera una mención *fundada* en experiencia. Y el hecho primario, en verdad *dado*, a experimentar como fundamento a la zambullida *meta-física*, es la conjugada dinámica de la *resistente* inhospitalidad del *ahí* y de nuestro vencerla sobre la marcha *insistiendo*. Tras dicho experimentar “tiénese la impresión”, “siéntese” que tal dialéctica no se agota en sí misma, que más allá no puede estar el vacío. Para negar este, negamos la propia experiencia irracional de tal sentir, y a la mención *infundada* e inventada asignámosle la palabra *Ser*, con mayúscula. Una palabra nada más. Y esto es todo.

No sobrará una pausa resumidora. Teníamos que la esencia del *Dasein* es la existencia. ¿Y cuál es la esencia de ésta? Cierta hábito del lenguaje suele empujarnos a confundir “existencia” y “vida”. Como esta es la de cada uno, como se va haciendo sin tregua en el *ex-sistir*, de hecho solo se logra esencialmente al final, tras la losa definitiva, cuando ya no caben en su sinuosa curva rectificaciones ni complementos. En cierto modo, la esencia de cada vida solo asoma con la muerte; la vida individual es indefinible mientras se va gestando. Ahora bien: el singularísimo e intransferible perfil que es cada vida no toma su forma en el vacío. Asíéntase su dibujo sobre un cañamazo común, al hilo de ciertas coordenadas insalvables. En esto consiste precisamente la existencia. Identificarla con la vida equivale a confundir lo fundado con su fundamento. Cada biografía es única, irrepetible; la existencia es mostrenca, no tiene dueño conocido, redúcese a un dramático juego de requisitos. ¿Cómo podríamos precisarla mejor? Una primera y cauta consulta etimológica jamás es despreciable. En tal vocablo latino se ligán *ex* y *sto*. Ello implica que a la idea, sin duda muy general y vaga, de estar de pie, erecto, se añade la sutil indicación de un fuera indócil donde se está. El contenido semántico de *existencia* no alude al arabesco individual de cada existir, sino justamente a la común condición, al genérico esquema que funciona

como *requisito* a toda filigrana biográfica. Pero esta primera comprobación no era suficiente. El *sto* es sin duda equívoco, pues tal actitud erecta pide ser completada en su modo. Podemos estar de plantón, en acecho, prestos al combate, de paso o con vocación de permanencia. Estas modalidades, sin embargo, al igual que muchas otras posibles, en rigor son colaterales a la intención semántica. Dentro de esta lo que importa es la relación del *sto* con el *ex*, y aquí sí que la equivocidad posible del *ex* afecta gravemente al concepto en estudio. Hemos dicho –sólo en análisis de extremos– que la existencia podía entenderse desde la actividad del *sto* –cual ocurría en los textos hegelianos– o, muy al contrario, desde la agresiva actitud del *ex* –como Ortega subraya–. Se comprendía así de dos maneras: en cuanto *insistencia* y en cuanto *resistencia*. ¿Por cuál de ambas decidimos?. Si bien no cuentan las modalidades del *sto* en su vertiente interna, es decir, la ajena al cerrado ámbito del estar, en cambio no puede ser silenciada su faz relativa al *ex*. Y se advierte entonces que en la relación misma hay una simbiosis de dos fuerzas, de dos instancias. La existencia, por tanto, es *insistencia* “y” *resistencia* al mismo tiempo. No suma o simple junción de extraños, sino entrañable conjunción, “producto lógico”. La existencia es así esa lucha permanente de sus escondidos *requisitos*, y en la cual, sin perder estos su condición de tales, jamás fincan en sí mismos, toman cuerpo precisamente en el choque, fortifican su vigor desde los golpes, viven de la pelea. Cada uno de ellos solo puede comprenderse de veras desde su adversario. Trátase de una asombrosa realidad, insoslayable y huidiza al mismo tiempo, pues que el polvo de la contienda nos oculta el campo de batalla, los combatientes incluso. Cuanto de ella conocemos, en rigor, redúcese a su violencia de milicia –siempre doblada en malicia– que va y viene sin cesar ni respiro. Ninguna de esas instancias es nada por sí misma, ninguna es previa a la otra. Por consiguiente, en modo alguno cabe la tesis de un primado en estricto plano óntico. Desde los respectivos intentos de reducción se han realzado, como hábiles recursos, dos vocablos egregios: *realidad* y *vida*. Mediante el primero se pretende hipostasiar la *resistencia*, la alteridad, la repulsa inhóspita; con el segundo, la *insistencia*, el esfuerzo humano, la actitud erecta. Pero la complejidad irreductible del hecho primario pone al desnudo sus desvíos.

La vera *realidad radical* se recata tras la inhumana *realidad* en presencia, ruda y despiadada en su cerco, y tras la frágil filigrana que dibuja cada yo en la biografía irrepitable. Lo primario es esa encontrada ameibidad donde súbitamente nos hallamos al nacer, ese incesante vaivén alzado en tremante cruce de corrientes. Lo permanente es el cambiar mismo. En esta huidiza facticidad se sume cuanto *hay*, los entes sordos y opacos al igual que los privilegiados por su inquirir de claridades. Y comprometidos hasta el cuello. En tal agitación nada descansa, todo va arrastrado vertiginosamente; es decir, nace y muere, se transfigura en las presiones. Por tanto, nada tiene de extraño que nuestra experiencia de esa proteica conjunción halle sus límites en la *dialéctica del insistir y resistir*. Desde ellos fundamos la *mención* de existencia, de ella misma en cuanto tal, como ámbito o plataforma del batallar incesante. Es así una *mención fundada*, en modo alguno un término de experiencia visible y tangible, algo *dado* a la comprensión, claro y patente. En ese exacto umbral tiene sentido metafísico, como adivinada faz que en todo instante se nos escapa, como fugitiva que nunca nos abandona. Más allá de esos límites se han postulado entidades serenas, reclusas en su perfección, inalterables: el Ser, la Realidad, el Yo... Simples términos de un mencionar tan puro como infundado, *menciones sin fundamento* que en parte conservamos por herencia del admirable ímpetu intemporalizador de los griegos, en parte son consecuencias forzosas de esa herencia.

La existencia —en abstracto, en cuanto “ex—sistencia”— significa la forma asumida por la “caída” del hombre, la consecuencia de la *expulsión*, su manera de *ingresar en el tiempo*. Ya hemos visto que ha sido acusada por la más vieja experiencia del hombre mismo, aunque paso a paso la haya ido acendrando hasta comprenderla mejor. Hoy parece evidente que pueden ser destacadas *tres dimensiones* del existir. Es más: desde el nivel de nuestro saber no es fácil concebir otras. La instancia *resistencia*, pese a su inagotable riqueza y multiplicidad, es sorda, opaca, espesa. Cuando, por raro accidente, se nos aparece de pronto en su obscena desnudez, asquea como la pasta blancuzca de la cucaracha que aplasta nuestro pie, como los sanguinolentos restos del perro destripado en una autopista. La náusea de Roquentin ante la raíz del castaño no se

explica, en verdad, por un súbito experimentar la existencia —la cual es harto sabida por el hombre—, sino por la presencia brusca de la *resistencia* en sí, separada, sucia, sin la luz, el orden, la limpieza que la insistencia humana pone habitualmente en ella. Por eso emplea Roquentin, ante la obscena pasta, esta expresión: *de trop*. Y por eso exclama: acabo de hacer *la experiencia le lo absoluto o lo absurdo*. Pero ese *estar de más*, ese absoluto, esa absurdidad, sin duda es añadido nuestro, reacción paralela al asco ante la súbita, inesperable, prácticamente imposible presencia de esa instancia escueta, siempre ontológicamente negada. Con mayor agudeza ha visto Camus que la espesa extranjería mundana no es absurda en sí misma, pues “lo absurdo depende tanto del hombre como del mundo” (15). Absurdo nos parece, por tanto, el insólito emerger de un resistir *in puribus* que, muy en su punto, califiqué de *obsceno*, pues esta voz viene de *ob-scena*, alude a lo retirado del escenario, lo *inmundo*, lo ofensivo a la vista; en suma, cuanto produce náuseas. Vierte a nivel intelectual el asco existenciarario ante la chocante heterogeneidad de la instancia resistente (16). De arriba a bajo, en alma y cuerpo negamos, rechazamos dialécticamente el extraño, inhumano *ahí* que la *ex-pulsión* nos ha asignado. Y este negar radical, es decir este “*in-ex-sistenciar*” que parte de cada existente, que arranca en el mismo nacer de cada hombre, y es por tanto raíz común de todos, de la humanidad entera, constituye en tal nivel ontológico la instancia del insistir. El “*extus*”, lo radicalmente *fuera* donde hemos sido arrojados, no sabe de nosotros, resiste oscura y sordamente con todo su peso fáctico. Nosotros, en cambio, sí sabemos de él, tanto en especie como individualmente, y nuestro negarle, rechazarle, aplastarle, se basa justamente en tal saber doloroso de su inhospitalidad. Sobre nuestro centro óntico común alienta así el centro individualísimo de cada conciencia. La instancia llamada *insistencia* se multiplica y se refuerza al compás de nuestro multiplicarnos. Desde cada conciencia puede ejercitarse, contraponerse a todo resistir. Se ve, entonces, que además de la *dimensión existencial básica* —es decir, la extendida entre ambas instancias abstractas, en todo momento viva en el concreto existir de cada quien—, debe realizarse una *segunda dimensión*, la que une y separa ahora los centros insistentes, en cuanto para *cada uno* aparecen todos *los*

demás vistos por fuera, cual focos de insistencia no clarificados desde el orden de nuestra propia luz, por tanto, focos no plenamente coincidentes, marginados casi siempre a la absurdidad; en suma, *resistencias de segundo grado*, mucho más peligrosas que las naturales, pues en ellas no hay estricto peso fáctico, sino milicia y malicia, deshonesto combate muchas veces. Adviértase, al paso, que en la dimensión “*resistencia-insistencia*” no hay *paridad* –algo muy distinto de *primado*–. Ambas son *conjuntas*, pero de diversa índole. La insistencia funciona como *anti-tesis* al sordo resistir, implica un poder de reacción, pero la raíz de ese oponerse brota de sí misma, como un decidir en libre respuesta a la condición resistente. En cierto modo, cabe *acentuar* el insistir sobre el resistir, pues de él proviene sobre todo el resultado *sintético*, la superación asimiladora de la tesis condicional. La extraordinaria valía de esta *síntesis*, con todo su asombroso vuelo humano, será realzada como es debido más adelante, pues constituye el tema central de nuestro estudio. De momento solo importan las dimensiones ontológicas de la existencia. De ellas hemos insinuado una diferencia de nivel entre las dos primeras, pues la que une los centros insistenciales implica reacciones contra acciones, resistencias de segundo grado. Por último, la *tercera dimensión* perfila con singular vigor el foco insistencial, pues la oposición dialéctica desarrollada en ella adéntrase por el trasfondo de cada conciencia, halla su resistir en el misterio profundo de esta, en la oscura raíz donde el auténtico *Quien*, el *sujeto último*, asimila el proceso incoado hasta el logro que se rubrica con la muerte. En suma: las *cosas* circunstanciales con todo su peso fáctico, los focos resistenciales del *ajeno insistir*, el *entrañable misterio* que nos condiciona; tales son las tres dimensiones ontológicas de la existencia. En el cruce mismo de esas tres coordenadas queda acentuada la *vis* insistencial de cada existente. Y los extremos opuestos se sumergen de hecho en la resistencia total y sin salida que nos cerca. Solo hay una escapada posible: tras la muerte. Por ella alienta tercamente la esperanza. Y tan peligrosa es en todas sus dimensiones la existencia, que en ella también peligra, por inmanente decisión, la esperanza misma.

§ 11

Tal es la estructura ontológica y el dinamismo de la existencia. Y se comprende que sea necesariamente dialéctica, pues en su fondo mismo es devenir. Esto implica la fatalidad del lugar y el instante, del *hic et nunc*. Ya se dice en el *Génesis*. Los centros insistenciales están privilegiados. Hechos a imagen y semejanza de Dios, tienen conciencia, saben del Bien y del Mal. Pero han sido arrojados al espacio y al tiempo; es decir, condenados a la perspectiva, al discurso al proceso; en suma, al quehacer, al trabajo. Y el primero de todos, el trabajo fundamental, ese de hacerse el propio vivir en las tres dimensiones de la vida misma, que en todo son correlatas a las de la existencia. Desde *las cosas*, frente a *los otros* y sobre *uno mismo*, hemos de ir haciéndola por fuerza, queramos o no, en todo instante. Y tenemos que ir cumpliendo el quehacer de nuestro vivir desde el lugar y tiempo donde *caemos*. Tan lanzados estamos al devenir, que nunca se repite el primer Adán, que siempre hay un nivel nuevo en el *hic et nunc*. Aquí surge de pronto el cotidiano milagro de nuestro vital poder: esta escala de novedad es obra del hombre mismo en la *síntesis* dialéctica se gesta un espacio y un tiempo humanos, con los cuales negamos y escamoteamos, suplantamos, aniquilamos el espacio y el tiempo naturales. Al hilo del quehacer fundamental, que es el vivir, una *realidad nueva*, una *naturaleza segunda*, una *artificialidad* en suma, se va extendiendo mediante esfuerzo insistencial, reiterado a lo largo de ciertas vidas fecundas, para recubrir y ocultar la abyecta realidad primera, la de nuestra abyección. Cada vida no solo se hace a sí misma, sino que va alzando al coro de los mejores la nueva realidad *ordenada y limpia*, el mundo, a más alto nivel, en mejor tiempo y espacio. Pues en la idea de *mundo* —en ese reaccionar contra la inmensa copia caótica, haciéndose así *kosmos*, *mundus*, algo ordenado, limpio y aseado— no solo entra la actividad del centro insistencial, sino *el nivel de la actividad misma*, la altura trabajosamente conquistada desde el logro sintético. Por eso es que el mundo *tiene edad*, justamente *la edad misma del hombre* (17). Con este ha nacido, con el esfuerzo insistencial crece y madura, con nuestra muerte será polvo y ceniza. El mundo es la gigantesca criatura del vivir,

de esta inconmensurable actividad de los hombres. Y lo inventamos sin descanso para proyectarlo *fuera*, para borrar de algún modo el abyecto *ex* donde hemos sido lanzados contra nuestra voluntad. Tan distinta es la vida a la existencia, tan contrapuesta –aunque de su misma estructura y dinamismo viene–, que todo su afán consiste en negarla, en ocultarla como algo obsceno, en suplantarla por el aseado orden de su imaginar. La vocación de la vida, tan naturalmente dada, es lo más opuesta a sí misma: el *artificio*. El mundo es la gran artificialidad que el hombre imagina tercamente como respuesta a la natural existencia. Por eso ha de entenderse el hombre, y desde su más insondable raíz, desde el más hondo germen ontológico de sí mismo como un inventor de estofa artificial, como enemigo de la naturaleza; en suma, como *tecnita*. Volveremos sobre esta grave afirmación.

La existencia en sí equivale al hecho bruto y radical donde se afina nuestra óptica condición, es la parte de necesidad y naturaleza en el hombre. La vida, en cambio, representa nuestra escapada de la fatalidad natural, nuestra fuga de la existencia, es la parte de libertad y poder técnico –suscitador de artificios–. Por su hacer mundo, también se hace y rehace a sí misma. Si bien la existencia está dada, impuesta, la vida, en cuanto reacción insistencial, como dinamismo biográfico, es pura invención del hombre, está *puesta*, *contrapuesta* por este al inhóspito *dato* inicial. Entiéndase exactamente. Por su condición de *yecto* a la *ex-sistencia*, el hombre tiene por fuerza que *ex-sistir*. El vivir de cada uno se va trabajando, proyectiva y realizadoramente, desde la instancia insistencial de la existencia. En tal sentido, la vida nos es natural, está *dada*. Solo que no nos está dada *hecha*, como Ortega repite. Ahora bien: es básico comprender que, justo en este punto, comienza –desde luego, por fuerza necesariamente– cierta *condena a la libertad* en la cual se complica una *oferta de salvación*. El hombre es el ente *ab-yecto* a quien se propone su *auto-retro-yección* por trabajoso *pro-yecto*. Se advierte así que la redención ya estaba imbricada en plurales e individualísimas incitaciones por los pliegues del único *castigo*. Como dice el refrán, Dios aprieta pero no ahoga. Libertad, imaginación y trabajo –todo ello en el tiempo– constituyen la trinidad de nuestra defensa ante el temporal exilio. Por eso

somos *tecnitas*, por eso gozamos de libertad para imaginar y labrar mundos. No es otro el *trabajo* mencionado en el *Génesis*. Y comienza con la propia vida de cada uno, pues estamos condenados al quehacer desde el primer vagido. El hombre tiene que ir haciéndose, quiera o no y en todo instante, la individualísima e irrepetible vida suya; y por sí mismo, sin auténtica ayuda en lo más hondo, en el arranque escondido de la insobornable e intrasferible decisión. La vida es original en cada existente, al menos en su aspecto decisorio, pues brota, por intrasferible, del único origen que halla a mano, de su ontológica vocación de ser, de su imaginario perfil prospectivo. Ya se entiende, sin embargo, que esta originalidad empuja pero no fuerza a una apretada consigna de originalidad. Difícil, casi imposible faena sería la del vivir, si hubiera de cumplirse exaltadamente en sus extremos. Una vez más se comprueba que nuestra condena no es inclemente, inexorable, pues no golpea de lleno a cada individuo, sino al hombre en sí. De hecho insinúase en la tarea de vivir un margen de facilidad, el uso de cierto recurso que torna más hacederas nuestras vidas. Posibilitase, justo por la peculiar e incompleta estructura del hombre, por su índole de ente inmaturo; y funciona —tan solícito como humilde, tan importante como escondido— por entre el cúmulo de socorros y cuidados que suavizan la áspera condición y propician el logro de nuestro proyecto vital. Debe subrayarse, además, otra nota de fecunda eficacia: cierta *economía* insistencial —cual la postulada por el racionalista Leibniz en la Creación divina, por el positivista Avenarius desde el pensar o “apercibir” humano—. Eludiéndose un inicial y reiterado inventar y cumplir de arriba abajo cada vida, de una vez por todas goza el hombre —como parte del vasto *artificio* llamado *mundo*—, cierto clima o ambiente espiritual de uso mostrenco, cierta *placenta* alimentadora de los espíritus individuales, cierto ámbito de vida común mediante el cual, y por asimilación de sus impalpables materiales, va perfilándose con mínimo esfuerzo cada personal figura. Sirve, por otra parte, de ontológica comunicabilidad y constituye así un esencial *nosotros*, una fecunda *nostridad* de base, que une todos los entes hermanados por la misma sangre placentaria, aproxima los afines, pero también separa y contrapone. Bien se comprende que la avenencia del convivir se genera

y se aplica por las mismas causas y razones que los conflictos. Dicha comunidad ontológica, esta *infraestructura* espiritual, podría llamarse *morada*. Y así la llama Américo Castro, por ejemplo, al definirla como noción instrumental imprescindible al depurado estudio de la Historia y de sus productos culturales (18). Se destaca con ello cierto *estilo* (19) de vida común, cierta *manera* de responder *en equipo* al reto de la existencia, por el cual se predetermina en parte –y por tanto, se simplifica– el quehacer vital de los individuos, eso que Castro llama *vividura*. Con ello se pone en marcha el quehacer de cada día en función de un esquema previo de eficacia comprobada en la experiencia, y el cual constituye así, por su reiteración esencial, de fondo, un estilo de *con-vivencia*. Ya se entiende sin más que la comprensión de esa clave, la posesión de esa “falsilla”, es utilísima al historiador para separar las motivaciones auténticas de la ganga sin valor que las disfrazan. Y sin embargo, no obstante lo acertado y castizo de tales términos, a nuestros fines creo será preferible el uso de otra expresión, la de *ethos* –y su derivación, *ethología*, para la ciencia correspondiente–, justo por la doble valencia que encierra, por su idoneidad para recoger mejor el carácter ambiguo del fenómeno mismo. Me explicaré. La *nostridad* de base –la *morada*– está ahí como placenta insoslayable en la cual nace, se alimenta y crece cada individuo desde la libre decisión de este, claro está, pero apretándole, presionándole en el proceso autoformador de su característica espiritual, de su *propio* estilo de *vividura*. Por eso puede decirse del hombre que es, *ante todo*, el ser que mora o habita. El estrato ontológico superior, el de su espiritualidad, no se genera desde dentro, sino al aire libre, en la circular vigencia de creencias y formas categoriales, en cierto respirar común que nadie advierte y a todos oxigena. De insuperable modo supo decirlo Goethe al joven Eckermann: “Para que un talento se desarrolle rápida y sólidamente, es preciso que crezca en una nación donde circule mucho espíritu y una gran cultura” (20). El alto logro de una *vividura* depende de algo más que las condiciones psicosomáticas, se alcanza desde el vivo nivel de una *morada*. Ahora bien: esta no es don gracioso ni natural propiedad, sino conquista sin descanso de una esforzada hueste. Lo cual significa varias cosas. Por lo pronto, la más evidente y clara: no es la

existencia misma, tampoco la vida biológica, sino la *vida individual fecunda en espíritu* lo que en verdad cuenta para la colectiva elaboración de una *morada* –aunque en lato sentido todos los individuos, en varia gradación, participen en el empeño–. En segundo lugar: así como una golondrina no hace verano, el individuo aislado, solitario en su actividad, es de hecho inoperante para ese elaborarla, al menos de manera inmediata y en el lapso de su alentar, aunque bien pudiera suceder que su meditación sirva de fermento, estimule la tarea constructora de generaciones futuras. Para que el espíritu individual se vierta a la asimilación necesaria, debe haber ahí otros espíritus afines, otras mentes vocadas a iguales intereses, que posibiliten la comunicación y garanticen su circularidad. Y aún esto tiene que repetirse en todos los órdenes y niveles culturales, hasta constituir cierto estado de connivencia en lo esencial, un sistema cerrado en torno a un mismo latir. Una *morada* es algo tan difícil como frágil. Vive en vilo, al compás del esfuerzo infatigable, nace y se mantiene por la activa presión de esas huestes conquistadoras llamadas *minorías selectas*. La extraordinaria importancia de estas debe ser realizada en nuestros días con el máximo vigor, más que nunca, pues nuestro tiempo parece gravemente atacado por súbita plétora masificadora, sufre la inevitable caída de nivel que el predominio de la cantidad comporta, y desde tal situación germina un sordo rencor contra toda excelencia. Un elemental sentimiento de justicia obliga a mencionarlo en estas páginas, por mucho que sorprenda, pues desde ese rencor se ha puesto en sospecha la más ligera alusión a esas minorías, de las cuales depende sin embargo –con mayor urgencia que en largos siglos de historia–, el bienestar mismo de esas masas. El ingrátido vuelo de la idea en la conciencia individual tiene que comunicarse, circular de mente a mente, ganar madurez y comprobarse en mil facetas, para que al fin pueda posar gravemente, con todo el *peso* de su historial, en *creencia* viva, en cuanto *realidad* donde estamos. Y esta dirección *objectadora* jamás podrá cumplirse sin la afanosa colaboración de las minorías. Así es como el impulso insistencial de la existencia cobra vigor, reacciona y se ejerce contra las resistencias naturales. A ello se refería, sin duda, el genial pensamiento de Nietzsche al predicar su *voluntad de poder*. La evolución

misma del hombre, su constante superarse, entra en juego cuando la actividad creadora se alza y triunfa, pues solo entonces comienza la otra dirección contraria, la que parte de esa objetividad del espíritu, de la *morada* conseguida en contagioso beneficio de los espíritus individuales, de las concretas *vividuras*. El espíritu está así aquende y allende la frontera de las conciencias. De la misma estofa proviene el libre juego de las ideas que el pautado estatuto de las creencias. Sin olvidar, no obstante, que del impulso insistencial nace en definitiva. El supuesto Espíritu *universal*, innato e idéntico, dote gratuita, ya es rota reliquia del pasado. No hay más espíritu que el creado al compás de la vida *insistencialmente*, en proceso dialéctico; por tanto, en conjugada acción con la instancia *resistencial*. Ya lo había visto Nietzsche: “La voluntad de poder no puede expresarse más que *contra resistencias*” (21). Y el espíritu, por tanto, es resultado *sintético* de esa dialéctica por cuya virtud se logra nuestra asunción humana. Un resultado que se incoa, no precisamente desde “el” espíritu, pues en su origen es solo vacía posibilidad, sino a lo largo de todo el entrañable estremecimiento psicosomático del existente y de su forzosa relación con la instancia *resistencial*, al calor de su cuerpo y alma, en el hervor de sus reacciones. El espíritu es así morada exterior e íntimo impulso al mismo tiempo. Pues bien: esta ambigüedad esencial, esta nota básica, su *ubiquitas*, debe ser reconocida formalmente. Y es por ello que prefiero recurrir al vocablo *ethos*, siempre que se entienda en la dualidad destacada por Aristóteles, que él mismo funde al calificar de *éticos* los actos humanos (22). Quiere decirse que entran en dicho término dos palabras griegas muy afines de aspecto y muy opuestas por su contenido semántico: *éthos* –con *épsilon*, *e* breve– en cuanto *carácter*, es decir, el propio e individual modo de ser, y *êthos* con *eta*, *e* larga– que significa *morada*, lugar donde se habita, estancia, “ámbito abierto donde mora el hombre” –según traduce Heidegger– (23). Mediante el término *ethos* se realza, por tanto, esta extraña condición del espíritu, se aprecia en su exacta realidad dual, se reconoce su doble dinamismo y extraordinario poder en la trabajosa ascensión evolutiva del hombre. Y no obstante, *no existe aún una ciencia que lo considere como objeto estricto de estudio, con independencia de su base psicosomática, sin confundirle con las formas so-*

ciales y culturales que han sufrido su impronta. Tal ciencia, es decir, la *Ethología* —en el sentido indicado, y no en la limitada versión psicológica sugerida por J. Stuart Mill, ni al enfoque histórico de Wundt, entre otros—, está pidiendo a gritos su puesta en marcha. No solo fundamentará con mayor vigor ontológico *todas las ciencias humanas*, sobre todo la Psicología y la Sociología, sino que sus aplicaciones técnicas pueden y deben ser de radical eficacia para *la salvación del hombre* desgarrado por la crisis de estos tiempos revueltos. En cierto modo, la historia siempre ha marchado a la deriva. Es hora de tomar el timón e imponer la ruta. No se considere una mera imagen. Carga, al menos, enorme peso de realidad. Mucho más, desde luego, que esa otra imagen, siempre gratuita y ahora anacrónica, por la cual el hombre se arrodilla en espera de otra *revelación* desde lo alto.

NOTAS AL CAPITULO IV

- (1) Américo Castro: *La realidad histórica de España*, Apéndice I, §: *Ser y Estar*. No sobrarán algunas precisiones del propio Castro.

Don Américo subraya la fuerte dimensión subjetiva del castellano. Por su “genio particularista e integrador de lo mental y de sus circunstancias exteriores”, hace de los españoles los antípodas de los estoicos. “El estoicismo consideraba “inhumanos” los enlaces entre la conciencia razonante y lo exterior a ella, Tomando este firme punto de mira la distinción entre *ser* y *estar*, y el ensanche del uso de este último desde el siglo XVI, aparecen como reflejos del funcionamiento de la nada estoica vividura española. Una singularidad del español frente a las otras lenguas románicas es el uso paralelo y diferenciado de frases con *ser* y *estar*: “es malo, *está* malo”. Los intentos de explicar esta peculiaridad “aspectual” del verbo *estar* son insuficientes por haberse pretendido definir conceptual y objetivamente (olvidando la personalidad hispana de quien habla) lo que es mera expresión del relativismo de la intención significativa, o sea del interés del hablante en integrar el sujeto del verbo en la situación y circunstancias dentro de las cuales se realiza la acción.” Para entender esta frase de Castro a plenitud, debe acentuarse dicho *interés* del hablante, y no los objetivos matices circunstanciales. “No es solo, por consiguiente, que *estar* exprese una situación, sino que además refleja un intento “situante”, el interés en “circunstanciar” lo que se dice de una persona o cosa. El fenómeno expresa las vivencias del hablante más bien que objetividades.”

Justamente, a tal luz se ilumina lo esencial de las lenguas. No son fenómenos de expresión lógica ni objetivante, pues “la expresión de la vivencia del hablante es tan amplia como la de la expresión artística”. Esto lleva a don Américo a destacar lo vital de ese expresarse en toda su integridad. Las lenguas no se reducen a tener vida propia, sino que manifiestan una vida más profunda. Apuntan —nos dice— “no solo a su “forma interior”, descubierta por W. von Humboldt, sino al funcionamiento de una morada vital”, es decir un ámbito de vida en común. “Cada lengua es como el rumor que sale de las distintas moradas de vida, cada una con su tono, ritmo y matiz peculiares.”

En nota, añade Castro: “Innecesario es decir que no pretendo examinar el delicado problema de *estar* y *ser* etimológica o cronológicamente. En algunos sentidos de estar perdura la significación objetivada y latina de “estar de pie, en un lugar, en cierta postura”, etc. Me refiero ahora únicamente a la gramaticalización moderna del uso de *ser* y *estar* como medio expresivo de distintos enfoques de lo mentado.” Y asegura que tal distinción comienza ya en antiguos textos, aunque con vacilaciones. Cita el verso 1.304 del Poema del Cid: “Diéronle en Valencia o bien puede estar rico.” Y comenta: “Este uso no es impropio, porque no se trata de si el Cid va a ser rico durable u ocasionalmente; el juglar veía al Cid en conexión con su riqueza, disfrutando de ella, etc.”

- (2) Séneca: Cartas morales, XXXVII.
- (3) Cito de los Estudios kierkegaardianos, por Jean Wahl. Cf. el cap. VIII, 1.
- (4) Kierkegaard: Post-Scriptum a las Migajas filosóficas, parte II, sec. II, capítulo III, 2.
- (5) Hegel: Fenomenología del Espíritu. Prefacio, II, 1.
- (6) Hegel: Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, *Introducción*, edición de Hoffmeister, A), I, 2, b. No estarán de más otros textos. Escribe Hegel en la Ciencia de la Lógica: “El devenir del ser es, además, un convertirse en esencia y volver al fundamento. El existir, por ende, que constituye las condiciones, en realidad no está determinado por otro como condición.” Y poco después: “El ser –puesto de la cosa es así un *surgir*, es el simple exponerse en la existencia, es puro movimiento de la cosa hacia sí misma. *Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes*, entra entonces en la existencia. La cosa está, *antes que exista*; y precisamente, está en primer lugar como *esencia* o como incondicionado; en segundo lugar, tiene una *existencia*, o sea está determinada.” (cf. Lib. II, sec. I, cap III, apartado C, s c). Y más adelante: “La doctrina del ser contiene la primera proposición: *El ser es esencia*. La segunda proposición: *la esencia es ser*, constituye el contenido de la primera parte de la doctrina de la esencia. Pero este ser, en que se convierte la esencia, es el *ser esencial*, la *existencia*: un sobresalir de la negatividad e interioridad”. (cf. Libro II, sec, II, *Introducción*).
- (7) Hegel: Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, *Introducción*, A), I, 2, c.
- (8) Ortega y Gasset: El hombre y la gente, lección II. Como se ha visto en páginas anteriores, la idea de *resistencia* ya estaba incorporada al pensamiento filosófico. Recordemos solo unas líneas de Scheler, en El puesto del hombre en el cosmos, de 1927: “La existencia nos es dada por la vivencia de la *resistencia* que ofrecen las esferas del mundo ya descubiertas. Ahora bien: resistencia solamente la hay para nuestros *impulsos*, para nuestra *vida impulsiva*, para nuestro *impulso vital central*. La vivencia primaria de la realidad, como vivencia de “la resistencia que ofrece el mundo”, *precede a toda conciencia*, a toda representación, a toda percepción.” Y añade: “La vivencia de la realidad *no* es, pues, *posterior*, sino *anterior* a toda representación del mundo.” (Ob. cit., capítulo III, La reducción fenomenológica, etc.)
- (9) Ortega: El hombre y la gente, lección II.
- (10) Ortega: Ideas y creencias, cap. II, 2. (En Obras Completas, vol. V, página 397.) Dichas páginas fueron publicadas en la Europäische Revue antes que en castellano. El prólogo es de 1940.
- (11) Ha dicho en otro lugar: “No, señor Descartes: vivir, existir el hombre, no es pensar... Vivir, existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sin hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago

mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo” (cf. Ortega: En el Centenario de una Universidad, conferencia en Granada, de 1932. Obras completas, volumen V, p. 468). Sin embargo, pese a su realismo de fondo, para Ortega la actividad *insistente* oculta por completo la *nuda realidad*. Y así, la *resistencia* no es tanto de esta como de la *realidad forjada* por el hombre. Una nota de Paul Valéry expresa muy bien este sentir orteguiano. Por su belleza formal, la dejaré en su propia lengua. Escribe así el poeta: “Il n’a pas de nature. Ou plutot ce qu’on croit être *donné* est toujours une fabrication plus o moins ancienne.” Y añade: “La mer, les arbres, les soleils –et surtout l’oeil humain– tout cela est *artifice*” (P. Valéry, *Tel quel*, vol. II, 1943, p. 45).

- (12) No puedo precisar la ubicación de este decir volteriano. Pero no importa demasiado, pues tiene vieja prosapia. Víctor Li Carrillo, colega y amigo, recuerda dos críticas en su obra sobre Platón, *Hermógenes y el lenguaje* (Lima, 1959): la de Sócrates en el *Cratilo*, y la de Sexto Empírico, en *Adversus Mathematicos*. Platón pone en boca de Sócrates estas palabras: “Si se permite agregar y retirar lo que se quiera a los nombres, la facilidad será grande y cualquier nombre podrá ser adaptado a cualquier cosa.” Ya se advierte que esta reserva socrática no afecta tanto a la eficacia y virtud de la etimología cuanto a sus abusos. La de Sexto Empírico es más de fondo: “... puesto que acontece a este respecto un proceso de *regressus ad infinitum*, la etimología carecerá de comienzo.”

En el resto de la nota trato de justificarme por algunas intromisiones en este campo. Ruego al lector lo tenga bien en cuenta.

Pues censuro en el texto los abusos etimologizadores en la literatura filosófica actual y hablo al paso de “límites”, no obstante lo cual hallará el lector en estas páginas diversas *correrías por ajena heredad*, me siento obligado a justificarme por adelantado, al menos hasta el justo punto en que resplandezca el sentido de estas *libertades* mías y quede claro el límite que me impongo.

Desde luego, en ningún momento pretendo proceder en cuanto filólogo. Ni es tal mi especialidad ni me arrastra a sus predios ningún goce de aficionado. Tampoco en cuanto escritor puedo sentir la necesidad de tales alardes. Ciertamente, el escritor, por ser su útil inmediato la palabra, debe conocer a fondo el instrumental que maneja. Solo así dirá en modo propio y preciso cuanto de veras quiera decir. Ahora bien: en los límites normales de la comunicación, esta ascética del escritor debe reducirse a consulta y estudio; alardear de dichos análisis sería en él algo imperdonable, pues la palabra es su instrumento, no su objeto. Hay, sin embargo, aparte del filólogo, un tipo especial de escritor que se ve forzado a pública reflexión sobre su instrumental: el filósofo. No solo debe aclarar y precisar sobre la marcha el sentido exacto de los términos esenciales en sus filosofemas, sino que a veces la índole misma de sus meditaciones le imponen cierto operar sobre el vehículo

comunicador, ya sea mediante nexos o cesuras, para que el *étymon* del vocablo irrumpa a primer plano, ya sea recurriendo a la forja de neologismos. Es que el filósofo se halla incurso en tarea más comprometida que la del simple escritor. En efecto, no solo dice o comunica, sino que ante todo y substancialmente *piense*, deambula por otro plano menos asible que el de la mera expresión, se adentra a fondo por los tremantes abismos de las ideas. Dicho con todo rigor, no manipula con palabras, sino con esa frágil estofa de su propia creación que se llama conceptos, captaciones. Ortega lo ha perfilado con su habitual justeza: “El pensador... usa de la lengua para expresar lo más directamente posible sus pensamientos. Decir es, para él, nombrar. No se detiene, pues, en las palabras, no se queda en ellas. En cambio el escritor propiamente tal no ha venido a este mundo para pensar con acierto, sino para *hablar* acertadamente” (cf. Pasado y porvenir para el hombre actual. En torno al “Coloquio de Darmstadt”, 1951, III, *Sobre el estilo filosófico*). Las captaciones del pensador son, además, si es en verdad pensador cabal y no simple profesor o historiador que enseñe a unos lo que otros dijeron, justamente captaciones *suyas*. De ahí que sea víctima de una grave presión que a ningún otro hombre amenaza. Ortega la formula así: “El pensador se encuentra ante la lengua en una situación bastante dramática. Porque pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas antes por nadie. Ahora bien, la lengua se compone de signos que designan cosas ya vistas y sabidas por todos. Es un órgano de la colectividad, y la llamada ‘alma colectiva’ no contiene más que lugares comunes, ideas ‘consabidas’. ¿Cómo podrá, pues, el pensador decir lo que solo él ha visto, y decirlo no solo a los demás, sino, por lo pronto, a sí mismo? Una visión aún no formulada es para él mismo, que la ha ganado, una visión incompleta, es solo entrevisión. No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo” (cf. loc. cit.). Para eludir el lenguaje común, que dice demasiado y deja todo en penumbra e insinuaciones, véase obligado a cierto término medio entre la apropiación y el puro invento de palabras. Tiene que decir *lo suyo*, pero *erga omnes*. De ahí que deba descender “a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra”, hasta descubrir así su verdad, el “sentido verdadero”, el *étymon*, como los griegos decían. Solo en tal reflexión sobre el instrumental expresivo logra precisión científica, o sea un lenguaje técnico, en cuanto tal inconcuso. En otro lugar de la misma obra, al comienzo de la conferencia Individuo y Organización, realza Ortega esta característica del decir técnico: “La diferencia entre una palabra y un término técnico es que no podemos entender este si no conocemos antes la definición que lo crea, mientras la palabra de la lengua nos entrega, desde luego y sin más, su sentido, un sentido que no tolera ser definido con precisión, pero que nos orienta cómodamente en la práctica.” En definitiva, Ortega buscaba al etimologizar algo más radical que entenderse a medias: precisar su decir. No le interesaba por sí mismo el *étymon*, ni la evolución de la palabra: solo el recurso, palanca o instrumento para poner a flote la sumergida verdad de las cosas. Así lo atestigua un filólogo, mi buen amigo y colega

Ángel Rosenblat, en sugestivo estudio sobre el estilo de Ortega, y precisamente en parágrafo sobre su etimologismo: “buscaba en la etimología –como Heráclito– la lejana verdad de las cosas” (cf. A. Rosenblat:: Ortega y Gasset: lengua y estilo, en Homenaje a Ortega, editado por la Universidad Central de Venezuela en 1958).

Definir en búsqueda de verdad. A tal sesgo, la tarea etimológica no se reduce a recordar deslices y aventuras, pues pretende, nada menos, irrumpir por la entraña donde la palabra toma vida y se justifica. No es esta misma su objeto, sino la *situación humana* que obliga a pronunciarla. Heidegger, otro gran etimologizador, lo ha perfilado muy bien, justo en conferencia donde hace chocar dos actividades del hombre: Ciencia y meditación. Comienza preguntándose qué quiere decir *wirken*, obrar, operar. Y las líneas siguientes son preciosas, pues nos da en ellas la justificación de su famoso estilo. Escuchémosle: “La respuesta a esta cuestión debe seguir la etimología; pero lo decisivo es la manera como se haga. Establecer simplemente el antiguo sentido de las palabras, que con frecuencia ya no evoca nada, apoderarse de esta significación con la intención de servirse de ella en un nuevo uso de la lengua, tal manera de hacer no conduce a nada, salvo a lo arbitrario. Más bien se trata de percibir, apoyándose en la significación antigua del vocablo y en los cambios sufridos, el dominio donde nos introduce y desde el cual habla. Se trata de considerar ese dominio esencial como interior donde se mueve la cosa designada por la palabra” (cf. Heidegger: Ensayos y conferencias, título citado). En Heidegger, como en Ortega, el etimologizar filosófico aparece revestido de mayor ambición que la del lingüista. Y se justifica plenamente por el hecho de que el filósofo solo es tal en cuanto ilumina con nueva luz –muy cósmica y humana, por lo demás– el gastado y consabido escorzo de las cosas. Ahora bien: este indudable derecho filosófico se legitima en los exactos límites de la necesidad misma. Utilizarlo en todo instante y como fórmula única es algo más que abuso, pues llega a invalidar, debilita al menos, el propio recurso comunicativo, la amplia zona de entendimiento común sobre la cual se asienta el ineludible giro privatísimo. La claridad no es mera cortesía. Por lo demás –bien se advierte sin mayores palabras–, la función meditadora no se agota en su estricto recurso. Y es el olvido de esta esencial diferencia lo que suele arrastrar a toda transgresión de límite.

Mis excursos de corsario por el océano de la etimología no se generan, por tanto, ni en complacencias lingüísticas ni en falsificaciones filosóficas. En cierto modo soy la primera víctima de la propia necesidad. Y en modo alguno trato de contar una historia autorizadamente expuesta en los diccionarios. Con plena conciencia del peligro que entraña, siempre con afán responsable, tiendo a salir del ámbito histórico para adentrarme por el “horizonte de la verdad”, coincidiendo *un poco, hasta cierto punto*, con la manera griega de enfocar la etimología. En la citada obra del Dr. Carrillo sobre Platón, Hermógenes y el lenguaje, se usa la expresión ahora entrecomillada para subrayar la diferencia entre las actividades etimológicas griega y moderna. Recordando a Meillet, afirma que el lingüista moderno “es historiador

y nada más que historiador”. Y con frase de Vendryes nos advierte que hoy solo se busca el “estado civil” de una palabra. Es que el supuesto común de nuestro tiempo se centra en la formación arbitraria del lenguaje. Otro era, sin embargo, el horizonte griego: “La etimología griega –escribe Li Carrillo– es un método de explicación; y lo que se explica es la significación auténtica, la verdad misma revelada por la palabra... Su horizonte es la verdad. El horizonte de la etimología moderna es, en cambio, la historia formal, la historia estructural de la palabra. Mientras que su esencia reside en la filiación, la esencia de la etimología griega consiste en la revelación; revelación del sentido auténtico, revelación de la verdad.” En secuela de esta diferencia, debo ahora aclarar la mía respecto a ese horizonte de verdad antiguo, con el cual coincidí *un poco, hasta cierto punto*, como antes decía. Para mí, claro está –ni siquiera cabe dudarlo–, no es el lenguaje algo *physei*, por naturaleza. Pero al atribuirle carácter convencional no le sumo por ello en la pura arbitrariedad –en el sentido usual, dominante, de proceder caprichoso–. Dentro del sistema hay una presión global sobre cada punto, pese a las ameibidades y relajamientos, a veces apenas visibles en lábiles matices, otras muy tangibles en los súbitos giros significativos. Es que la unidad del lenguaje corre sobre otro sistema en movimiento, el de la *vida histórica*, con todos sus reajustes credulares en el mundo, con todo su enriquecimiento categorial en la razón. Por mejor decir, el lenguaje va en pos de esta fluencia vital, arrastrando consigo todo el enorme peso que es la tradición. El científico moderno, que piensa en lógica relacional, aún se expresaba mediante la lógica sustancialista aristotélica, encapsulada en el lenguaje de su tiempo, viva aún en el nuestro. El *arbiter* de esa arbitrariedad puede ser definido, por tanto, como el peso histórico en uso. De ahí, justamente, la rebelión del filósofo. Al devenir cada idea un *canto rodado* –según imagen de Ganivet–, resulta imprescindible cierta reconstrucción histórica de sus gastadas aristas, de las iniciales, para atrapar el sentido verdadero, el *étymon* que la ingenua y primera interpretación señalaba. Así, el horizonte histórico de sus formas –tras el cual se esconde el de su evolución semántica– apunta al horizonte de verdad. Solo que esta ya no se entiende como revelación de la cosa. La concepción griega –resume Carrillo– relacionaba “la palabra con la cosa” en modo inmediato. “El *ónoma* no se opone al concepto ni a la idea, sino a la cosa misma.” Pues bien: ni la cosa ni sus captaciones e interpretaciones por el hombre son fijas y permanentes por sí mismas. Muerde en ellas el tiempo al compás de la ascensión humana, del evidente progreso esencial del hombre. Y este hilo histórico corre por bajo de la citada distinción estructural, estática, puramente lógica. Para poner un solo ejemplo: la *idea* platónica en cuanto realidad radical se contrapone polarmente a la *idea* en cuanto simple contenido psíquico –vivencia, dicese hoy– destacada por el empirismo inglés. Hay toda una dinámica histórica de hondo arrastre por bajo de las vicisitudes formales que la lingüística señala. Y esa instancia histórica céntrase siempre en las diversas situaciones, las de cada tiempo. Dos coordenadas guían la ameibidad: la del peso histórico y la del presente que nos

aprieta. Y dicho presente no se limita, por lo demás, a emerger del pasado, pues proyecta futuro. El etimologizar a nivel filosófico persigue, por tanto, algo más que raíces y evoluciones ya concluidas, pregunta al ayer para provocar el alba del mañana. No entiende el *étymon* como algo intemporal, lo pone funcionalmente en marcha para que sea. El “horizonte de verdad” a que yo aludo no implica, pues, ninguna *des-velación* a lo griego. Muy al contrario, procede vectorialmente; su afán no es *descubrir, hallar*, sino *inventar, hacer venir*. La revelación ya no desciende del Sinaí ni aparece luminosamente desde la entraña de la cosa: géstase en el futurizar del hombre, la va haciendo este, la obliga a perfilarse por el vector de su mirada. La etimología del filósofo es un simple instrumento de profundización. Le sirve para decir lo en principio inefable, para que suene con sentido lo inaudito. Lo vectorial de ella apunta a una finalidad, no a un origen. Este es solo punto de apoyo al salto. Pues justamente para saltar las bardas del presente debe tomar carrerilla, asentar bien sus pies en la situación histórica de origen, correr por toda la pista de las pasadas soluciones. En este sentido, etimologizar equivale al *método habitual* de Aristóteles, que este resume así en su *Política*: remontarse al origen de las cosas y perseguir sus mudanzas. Ver nacer y vivir, cual si dijéramos. Retomar el cauce del tiempo desde su fondo más vital. No es otro, en definitiva, el método de la *razón histórica* orteguiana, la cual “fluidifica todo hecho en el *feri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho” (cf. *Historia como sistema*, IX). Ya se advierte que tal retornar al origen, a la raíz, no es un fin, sino un recurso, una treta para mejor violentar el futuro parturiento. El filósofo resulta así un corsario por los mares lingüísticos; pero goza de patente en corso por derecho propio. Sus violencias y depredaciones son generosas, desinteresadas, pues a todos nos valen y aprovechan. Ténganlo bien en cuenta los filólogos y sus afines.

Al lector que desee mayores precisiones sobre esta idea de *verdad* le sugiero la lectura de mi comunicación filosófica *Ser, Verdad y Progreso*, recogida en el volumen *El hombre, un falsificador*. Y respecto a ciertos neologismos aquí empleados, me remito a la nota 2 del capítulo XIII.

- (13) Cf. Ortega, *Conciencia, objeto y las tres distancias de este* (en *El Espectador*, vol. I). Sobre la base intencional de la conciencia, tres *distancias* perfilan tres tipos de *objetos*. En la primera está *presente* (el percibir). En la segunda se da una *ausencia*, en cuyo hueco se *re-presenta* (recordar, imaginar). Por la distancia tercera se produce una sutil manera de perfilar objetos sin peso existencial, producto estricto de la intencionalidad o *referencia a*. Ortega los llama *menciones*. Y dice de esta distancia: “modo de referencia” en la cual “no hay del objeto sino *mi referencia a*”.
- (14) Obsérvese, en efecto, que en la tercera distancia aludida en la nota anterior, cabe distinguir un mencionar *fundado en experiencia*, de otro sin más base que operaciones *lógicas*. *La otra cara de la Luna* ha sido *mención* hasta fecha reciente cuando ha sido fotografiada, pero era *mención fundada* en la experiencia de su anverso. En cambio, al decir *La otra Tierra idéntica a la nuestra en otra galaxia idéntica*, aunque

como mención sea objeto inequívoco, carece de fundamento. Con ello no queda demostrada su inexistencia, claro está; pero es evidente *la trasgresión de límites objetivantes válidos*.

(15) Albert Camus: *El mito de Sísifo*, I, 2.

Apenas es preciso aclarar que Ronquentin es el personaje de La Náusea, de Sartre. En cuanto a la cita de Camus, entiéndase en ella la expresión *mundo* como realidad exterior, y no en el sentido que ha sido expuesto con palabras de Gracián.

Es curioso advertir que la experiencia de Ronquentin y las expresiones que emplea para comunicarla, sean muy afines a las del esquizofrénico. El Diario de una esquizofrénica, publicado en 1950 por Sechehayé, quien lo ha completado con interpretaciones y comentarios, tiene páginas muy sugerentes al caso. En el capítulo VI, describe así el sentimiento de irrealidad: “Cuando miraba, por ejemplo, una silla o un jarro, ya no pensaba en su utilidad, en su función; para mí ya no era el jarro que servía a contener agua o leche, o una silla hecha para sentarse. ¡No! ¡Habían perdido su nombre, su función, su significado, y se habían convertido en *cosas*! Y estas *cosas* se animaban. Dentro del decorado irreal, dentro del silencio opaco de mi percepción, de pronto surgía la *cosa*: este jarro de barro, decorado con flores azules, estaba ahí, frente a mí, desafiándome con su presencia, con su existencia.” Y añade: “Me quedaba ahí, frente a las cosas, llena de miedo y de horror, y me quejaba diciendo: Las cosas me molestan. ¡Tengo miedo! Cuando me pedían detalles, planteándome esta pregunta: Este jarro, esta silla, ¿los ves vivos?, respondía: Sí, están vivos. Y la gente, incluso los médicos, creían que yo percibía los objetos como personas, que los oía hablar. No había tal: su vida era únicamente su presencia, su existencia; para huir de ellos me escondía, cubría mi cabeza con los brazos o me metía en un rincón.” El capítulo VIII se titula: Me hundo en la irrealidad. En él nos dice: “Padecía menos con la irrealidad, pues ya no luchaba contra ella; vivía en una atmósfera de vacío, de indiferencia, de artificialidad. Un muro infranqueable me separaba de las personas y de las cosas.” Y pasaba horas, tranquila o inmóvil, mirando una mancha en la pared, un rayo de luz. “Pero, a veces, de este muro de indiferencia surgía de pronto la angustia de la irrealidad; era como si mi percepción del mundo me hiciese sentir agudamente el absurdo de las cosas: en el silencio de la inmensidad, cada objeto se separaba cortado con cuchillo, aislado en el vacío, en la infinitud; y como consecuencia de esa separación, de esa soledad en que me encontraba, se ponía a existir. Ahí estaba frente a mí, aterrándome.” Como se observará, la *irrealidad* aquí mentada es, propiamente, la realidad *en sí*, separada del orden mundano, de la funcionalidad de las cosas. Es palabra empleada como secundaria a la de *realidad* en sentido normal es decir cuando el yo ejerce su poder ordenador. Esa *existencia* de Renée, la esquizofrénica, a la cual llama también *cosa*, *la cosa*, equivale a la instancia *resistencial* pura de la *ex-sistencia*, separada, sin la actividad ordenadora *insistencial*, pues ha ido perdiendo esta con la pérdida misma de su yo.

(16) Leo en Paul Valéry esta interesante anotación, en *Tel quel*, vol. II (Analecta, XLV): “Un hombre no es más que un puesto de observación perdido en la extranjería (*l'étrangeté*). Bruscamente se advierte sumergido en el sin-sentido, en lo inconmensurable, en lo irracional; y todo le aparece infinitamente extraño, arbitrario, inasimilable. Su propia mano le parece monstruosa. Debiera decirse: lo *Extraño*, como se dice: el *Espacio*, el *Tiempo*, etc.”

(17) *Cosmos*, *Universo*, *Mundo*, *Horizonte*, no son expresiones intercambiables. Funcionan en base a variadas y sucesivas actitudes ante la vida y la realidad. En modo alguno vamos a exponerlas, pues equivaldría a resumir apretadamente cuatro grandes periodos históricos. En cambio, sí conviene un somero esbozo de *cosmos* y *mundo*, solo en límites aclaratorios de cuanto en el texto mismo más bien queda sugerido.

La idea griega de *cosmos* es un concepto tardío, que reobra sobre otra previa, la de *caos*. Se insinúa en ella una actividad ordenadora, en rigor de origen humano, pese al mito del Demiurgo. Escribe Burnet: “La palabra, más reciente, *cosmos* testimonia el progreso de las ideas científicas. Significa primeramente disposición de un ejército, después constitución reglada de un Estado. Desde este dominio fue trasferida al mundo, pues en los tiempos más antiguos eran más claramente sentidas la regularidad y constancia de la vida humana que la uniformidad de la naturaleza. El hombre vivía en un círculo encantado de leyes y costumbres, pero en torno suyo el mundo se le aparecía aún sin leyes” (Burnet, *La aurora de la filosofía griega, Introducción*, 13). Pero la reacción de *cosmos* como un ordenar acaso no implique la idea de *caos* como desorden. Al menos, Paul Tannery, en su trabajo en 1899 sobre El concepto de Caos, mantiene esta tesis: no significó originalmente desorden confuso (cf. Tannery: *Memorias científicas*, vol. VII). De todos modos, si tal ordenar era, en efecto, de transferencia humana, de hecho se consideraba por los griegos como condición de la realidad misma. De ahí que su cuestionar lo realizara siempre como supuesto. Dice Zubiri: “Para el griego se trata de colegir qué es algo en el seno de todos los demás algos... Este conjunto es, en expresión de los antiguos, un *kósmos*, algo ordenado y –agrega Aristóteles– algo jerarquizado (*táxis*), desde la pura materia prima hasta la divinidad. Dentro de este cosmos, el griego quiere averiguar lo que es la cosa como realidad existente, como fuente de su sustantividad y principio de sus operaciones... El algo de las cosas queda circunscrito en torno a la real unidad del alguien, dentro de la totalidad del cosmos” (cf. Zubiri: *Ciencia y Realidad*, II, 2, trabajo recogido en *Naturaleza, Historia, Dios*, de 1944).

Los romanos, quienes tradujeron *cosmos* por *mundus* con intención de correspondencia literal, acentuaron más bien, inconscientemente, la idea de limpieza y aseo sobre la de orden. El verbo *mundo* de los latinos significaba limpiar, asear, purificar, e igual contenido semántico guarda el adjetivo *mundus*. El sustantivo *mundus* aún es más preciso al respecto, de acuerdo a la concreta cercanía a las cosas de esta parte de la oración. *Mundus* era el lugar y mueble donde las mujeres realizaban su tocado

y arreglo personal, el llamado *tocador* de nuestra lengua. Una vez más, apúntase a cierto quehacer, a la actividad humana. Aunque ya no corre hoy tal significación. no ha sido desconocida de nuestros clásicos. Gracián, por ejemplo, la recoge en El Criticón, parte I, Crisis VI: “Quien oye decir mundo, concibe un compuesto de todo lo criado, muy concertado y perfecto, y con razón, pues toma el nombre de su misma belleza. Mundo quiere decir lindo y limpio.” Pero en vez de subrayar el humano quehacer, realza el divino empuje: “¿De suerte que mundo no es otra cosa que una casa bien hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre, ni hay otro medio cómo poder declarar su perfección ”

Y ahora la explicación de nuestro encarar *mundo* como *edad del hombre*. Jaspers es quien lo destacó con vigor. Siguiendo a Kluge, pone *Welt* –mundo, en alemán– en relación a la palabra *weralt* del alto alemán, que también significa mundo. Sería así una contracción de *Wer* –varón, hombre– y *alt* –edad–. Y añade: “*Welt*, según este origen, es edad de los hombres o tiempo de los hombres. La palabra significaría el tiempo de una generación.” La relaciona con la latina *saeculum*, en cuanto también expresa la idea de mundo. Y concluye: “La palabra *mundo*, que para el hombre moderno significa lo consistente, lo *perdurable*, lo que está por sí mismo ahí, lo que no deviene, lo imperecedero, en sus orígenes significó, por tanto, lo contrario” (cf. Jaspers: Filosofía, lib. I, cap. I, §: Mundo y Trascendencia, en nota).

Naturalmente, las nociones varían por razón del subyacente devenir en el filosofar. Por efecto del moderno destacar la relacionalidad, en lugar de la sustantividad griega, la idea de *mundo* se liga con la noción kantiana de *transcendental*. Dice Zubiri: “El *totum* que la ciencia supone no es el cosmos griego, sino lo que Kant llamó *mundo*, la totalidad de la experiencia objetiva” Y añade: “Mundo es estructura objetiva de los fenómenos; cosmos, ordenación real de realidades. Por la idea de mundo quedan, para Kant, fuera de la ciencia las *cosas en sí*; por la idea de cosmos, el fenómeno manifiesta y descubre lo que las cosas son.” (cf. Ciencia y Realidad, II, 2). Ahora bien: obsérvese que si se temporaliza o historiza lo trascendental kantiano, el *poner orden* en los *datos caóticos* dependerá del *nivel de nuestra edad histórica*, es decir de *nuestro mundo*.

Pues se ha citado a Zubiri, consignemos que éste, en De la esencia (III, cap. 9, art. 3), define agudamente, aunque desde su propia posición filosófica, los conceptos de cosmos y mundo.

- (18) Cf. Américo Castro: La realidad histórica de España, 1954 (es obra que re-funde la de 1948, titulada España en su Historia).

Américo Castro rehuye el uso de *existencia y vida*, y en cambio prefiere escribir “*vividura*” –un neologismo muy castizo, si se me permite esta antitética expresión.

Según Castro, para ejercitar limpia y eficazmente su tarea, el historiador debe adentrarse en el “taller de la vida”, sin que tenga que paralizarse por ello en

búsquedas psicológicas ni demorarse en acarreo de datos circunstanciales. Lo que en verdad persigue el buen historiador, es “la peculiar fisonomía de un pueblo”, eso que constituye “el *dentro* de su vida, nunca igual al de otras comunidades humanas”. Lo así considerado no es algo idéntico ni tampoco absolutamente diverso. Trátase de “una realidad dinámica, análoga a una función... a unas invariante”. Pero, observa Castro, en ese *taller*, en ese *dentro*, se constata cierta ambigüedad: “Puede designarse el hecho de vivir dentro de cierto horizonte de posibilidades e imposibilidades vitales, y entonces lo llamaré *morada de la vida*, o puede referirse al *modo como* los hombres viven dentro de esta morada, y entonces lo llamo *vividura*.” El *dentro* resulta así más un *cómo* que un *dónde*, aunque ninguno de ambos aspectos pueda ser eliminado. Es más: lo en verdad buscado afanosamente por el auténtico historiador será “ese *quid* que hace inteligible la historia, y que yo llamo *vividura* en una *morada de vida*” (cap. VIII, al final).

Ya escrito este libro, veo otro texto de don Américo donde se perfilan más buidamente ambos conceptos. Dice así: “Al espacio humano abarcado y limitado por los “nosotros” de la historia, vengo llamando desde hace tiempo “morada vital”. Y a la conciencia de sentirse existiendo en esa “morada” (como cuando se dice “nosotros los ingleses”, o los “franceses”, etc.), le he dado el nombre de “vividura”. Conviene advertir que no ve en tal “nosotros” una cerrada esencia. No corresponde a un grupo humano con biológica exclusividad. “El “nosotros” español comenzó como un “nosotros” castellano.” Trátase de un *proyecto de vida colectiva*, en cuyo encarnarse vital “es inseparable el *hacer* y el *hacerse* de quienes van infundiendo realidad de vida” colectiva (Américo Castro: “El “nosotros” de las historias”, en n.º 15 de la Revista de Occidente, junio 1964). No cabe hablar, por tanto, de la previa *esencia* de una *morada*, sino de cierto modo de *esenciar* que se va gestando sobre la marcha de un estilo vital o *vividura*. Por lo mismo, puede sumarse a tal futurizar cualquier agente humano, siempre que sienta como propio el proyecto de vida. Contra la vieja tesis *naturalista* de lo nacional y su esencia eterna, una dinámica tesis proyectista, auténticamente histórica. En ello coincide Castro con Ortega, quien había escrito en su España invertebrada: “La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, un *proyecto sugestivo de vida en común*. Repudiamos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* solo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una continuidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por* estar juntos, sino *para hacer* juntos algo.” Y añade: “No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista... Las naciones se forman y viven de tener un programa para el mañana” (Ortega: España invertebrada, parte I, cap. II. Dicha idea de nacionalidad, que supera por completo la de Renan, la del *plebiscito cotidiano*, reaparece en otra obra de Ortega: La rebelión de las masas”, cap. XIV).

- (19) Todo lo humano, en cuanto puede ser apresado a fondo, revela cierta invariante en la *variación*—es decir, una funcionalidad—, que en mucho semeja al llamado *estilo*. En la famosa definición que remite el escribir al hombre, se alude sin duda a cierto modo del *hacer* presionado por el modo de *ser*. La misma definición puede entenderse como válida dentro de una metafísica activista. “Persigo —advierte Castro, en la obra antes mencionada— una constante vital, no lo lógicamente unívoco, un *modo* y no una sustancia” (cap. II, 1). Por lo demás, ese *modo* o *constante* que bien puede llamarse *estilo*, no solo es propio de los individuos, sino de las colectividades. Añade Castro que “los valores de cada *morada* únicamente arraigan en otras dispuestas a recibirlos” (cap. II, 1), y ello reafirma indirectamente esa cierta predisposición o estilo propio de cada unidad vital, sea de *vividura* o de *morada*. No hay, en suma, un modo universal de ser, idéntico a todos los hombres y pueblos, y así el modo de ser propio equivale al peculiar estilo. Solo que hay niveles de estilo. El *cómo* de la actividad se produce en un *dónde*, se forja, por tanto, desde un estilo de *morada*.

Conviene subrayar aún que no se trata de algo definible biológica, física o racialmente, y mucho menos de algo natural, sino de estrictos *modos de comportamiento* arraigados en *estructuras valorativas históricas*. La clave de este enfoque de Castro parece visualizarse en la siguiente confesión, que vemos en obra posterior: “Hace muchos años que vengo observando la vida en los Estados Unidos, donde la tercera generación de emigrantes y a menudo la segunda (sean latinos, germánicos o eslavos) en nada fundamental se distinguen de los americanos de ascendencia inglesa” (cf. Origen, Ser y Existir de los españoles, cap. I, 1959). A mi juicio es muy valiosa y positiva esta observación de Castro, y la hallo además muy en consonancia con mi propia experiencia, si bien dentro de otro clima espiritual. Aunque escribo esto a los trece años de transterrado, muy tempranamente hallé una primera expresión de tal sentir con ocasión de una mesa redonda sobre la Psicología del venezolano, al cual aún veía yo *desde muy lejos*, pero justamente, y esto era lo esencial al caso, *desde fuera*, viviéndolo desde mi mismo fondo comunal. A los siete años de sentirme desarraigado, me pareció tan fundamental la idea metódica expuesta en dicha mesa redonda —la de *realzar el espíritu, sobre la psique*, de la llamada *psicología de los pueblos*, y justo en el sentido de *morada*, lo cual desemboca en una ciencia nueva, la *ethología*, orientada a un objeto de nivel más alto del psicológico—, que presenté al V Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Washington el año 1957, una comunicación titulada Notas para una ciencia del autohacerse del hombre, donde se propone dicha *ethología* (cf. mi obra El Humanismo como responsabilidad, Madrid, 1959).

ADDENDA.—Concluso este libro, leo unas páginas póstumas de un filósofo desarraigado, Jorge Santayana, tituladas Filosofía del viaje. Ya era visible por la obra publicada en vida, su emoción y dolor de desarraigado. Concretamente, el volumen autobiográfico En la mitad del camino lo expresa casi a gritos. Por ejemplo, cuando exclama: “Un *déraciné*, un hombre arrancado de raíz, al cual no se le puede replantar,

no debería propagar nunca su especie... Yo me he desarraigado involuntariamente, acepto las ventajas intelectuales de esa situación, con sus desventajas sociales y morales, y me niego a que me anexionen, me abolan o me injerten en una planta de especie distinta” (cap. VI: La sociedad de Boston). En una de sus cartas a William James, defendiéndose de la acusación de impertinencia y altivez, alude a la *irritación* que le produce la *atmósfera profundamente extraña y antipática* del protestantismo bostoniano (cf. Jacques Duron: El pensamiento de Jorge Santayana, vol. I: Santayana en América, cap. III, al final). Este otro grito de ahora –ahogado desde 1912, en cuya fecha se escribieron dichas páginas póstumas– me parece muy útil a nuestros fines. La traslación, el viaje –nos dice en ellas– es la clave de la inteligencia. La superioridad del hombre no viene de sus manos, “debe su inteligencia a sus pies”. Y “la forma más radical de viajar..., la más trágica, es la migración”. Escuchemos sus razones: “Un animal social como el hombre no puede cambiar su medio ambiente sin mudar de amigos, ni puede cambiar de amigos sin alterar sus modales y sus ideas... El exiliado, para ser feliz, tiene que nacer de nuevo, debe cambiar su clima moral y el paisaje interior de su mente.” La adaptación del emigrante parece fácil, no lo es en el fondo. “En el caso de la mayor migración de nuestro tiempo, la de los europeos a América, sé, porque lo he visto, lo fácilmente que esto puede lograrse... en la segunda generación.” Pero el inmigrante mismo jamás se adapta del todo, siempre le queda el poso amargo de cierta consustancialidad perdida. “El corazón humano es local y finito y tiene raíces; y si la inteligencia irradia de él, según su vigor, a distancias mayores y mayores, lo aprendido, de ser conservado, ha de ir a parar a ese centro.” Tal fue, ciertamente, el caso de Santayana. Era un viajero de nivel más alto que el emigrante común, y no obstante siempre vuelve a su corazón *local y finito*. Por eso analiza también –no sin cierta noble envidia– otro tipo de ausencia, el del adelantado: “El verdadero explorador... se pone en camino buscando el bien de su país. Su corazón jamás queda desarraigado. Va explorando como un soldado, apercibido para defenderse, buscando botín o espacio vital.” Cuanto así logre “está destinado a incrementar sus posesiones en la tierra, a perfeccionar algo ya amado: es el emisario de la ciencia o de la política de los suyos” (Filosofía del viaje, en Revista de Occidente, n.º 21, diciembre 1964). Observemos, sin embargo, que el adelantado también siente muy pronto el *hueco* entrañable. Me remito sobre este punto a mi Charla con el último criollo, incluso en el volumen Del pensar venezolano, Caracas, 1967). Jamás se separa el hombre de su ámbito propio en simple juego y sin peligro. El hombre de raíces al aire tórname como la orquídea: no puede vivir en tierra alguna. Recordemos la experiencia del propio Santayana. En 1886, viviendo en Europa, hace un pequeño viaje a España: “Llegué a Ávila con la impresión de que volvía a casa y la intención de volver siempre.” Pero pronto termina *quemando sus naves* –según palabras suyas–: “Dije adiós a Ávila y a España, sin duda para siempre. No derramé lágrimas. Retenía dentro todo lo que quería o todo lo que hubiera podido hacerme gozar en España. No hice más que evitar

inútiles repeticiones y desilusiones” (En la mitad del camino, cap. IV: Cambios en Ávila). Y se vuelve a Boston en cumplimiento de su carrera. ¿Feliz del todo? Cumplida ya, jubilado, este “explorador” de ideas sigue sintiéndose “inmigrante” de primera generación, es decir hombre solitario en su raíz, sin arraigos ni trabas. Era –nos lo dice él mismo– *el espíritu de un individuo suelto, que zanja cuentas con el universo*. Por eso se marcha de Boston y no vuelve a Ávila para vivir su muerte. No arrebuja en localismo alguno, abierto al universo del pensar, se afina en Roma, la Ciudad *católica*, universal.

- (20) Eckermann: Conversaciones con Goethe, parte III, 3 mayo 1827.

A su modo lo sabía ya Montaigne, al menos desde enfoque moral. Escribe en sus famosos Ensayos, lib. I, cap. XXIII: “Las leyes de la conciencia, que decimos nacen de la naturaleza, nacen de la costumbre (*coutume*): teniendo cada uno en veneración interna las opiniones y costumbres (*moeurs*) aprobadas y recibidas en torno suyo, no puede desprenderse de ellas sin remordimientos ni aplicárselas sin aplauso.” Poco más tarde, en 1601, Pierre Charron subraya con vigor la pluralidad de moradas y parece tener cierta intuición del sentido histórico –al que llama, paradójicamente, *espíritu universal*–. Escribe en De la sabiduría, lib. II, cap. II: “Es tontería y flaqueza pensar que se deba creer y vivir en todas partes como en su pueblo, en su país, y que los sucesos que aquí ocurran afecten y sean comunes al resto del mundo. Si se le dice al tonto que hay otras creencias, costumbres y leyes contrarias a las usuales y vistas, abomina de ellas y las condena inmediatamente por bárbaras...; tan sometida está su alma a las costumbres de su municipio, que las estima como únicas verdaderas, naturales y universales”. Para evitar tal visión de campanario, predica un “espíritu universal, galante, libre y amplio”, de no fácil adquisición, y el cual se basa en reconocer: primero, “la gran variedad, diferencia y desigualdad de los hombres”; segundo, “la diversidad de leyes y costumbres”; tercero, “la edad, estados y cambios del mundo”. Cumpliendo tales preceptos, “uno aprende a conocerse, a no admirarse de nada, a no hallar nada como nuevo y extraño”. Subraya, incluso, que dicha actitud mental es lección y enseñanza del descubrimiento del Nuevo Mundo. Lección que Voltaire asimila y aplica a su concepción de la historia, pues afirma en el cap. 82 del Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones: “Todo hombre es hechura de su siglo.” Y reitera en el cap. 197: “El reino de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre la moral..., produce la gran variedad en la escena universal.” Pero es curioso advertir que no se expresa de igual modo en su Diccionario filosófico, donde afirma con tajante frase: “No hay más que una moral, como no hay más que una geometría” (art. Morale).

- (21) Nietzsche: La voluntad de poder, cap. XVI, 656, edición de Kröner. Ya he indicado en el texto que el pensamiento de Nietzsche andaba sin duda por estos vericuetos metafísicos, y a él se debe la primera formulación –con extraña mezcla romántica y positivista– de este intuir la realidad radical. En la línea citada, añade: “Busca, pues, lo que le resiste. Es la tendencia primitiva del protoplasma, cuando extiende

sus pseudópodos para tantear el contorno. La apropiación y la asimilación consisten en una voluntad de dominar cuanto es exterior, para darle forma, modelarlo y transformarlo, hasta que la sustancia vencida haya pasado enteramente al dominio del atacante y sirva para aumentarle” Pese al “aire” decimonónico de este modo de expresarse, la intuición de Nietzsche ha calado más allá de la *vida*, penetra por la estructura ontológica de la *existencia*. Y sabe muy bien que se encara con la mismísima evolución del hombre. Escribe, por ejemplo: “Bajo este título, no sin peligro, de La Voluntad de Poder, hay una filosofía nueva, o más exactamente, el *ensayo de una interpretación nueva de la evolución...*” (XIV, parte II, 301).

- (22) Cf. Aristóteles: Gran Moral, lib. I, cap. VI; y *Ética nicomaquea*, lib. II, capítulo I.

Para más detalles, puede consultarse el apéndice titulado El étymon de la Ethología, en mi escrito El Humanismo como responsabilidad, 1959. Volveré sobre el tema con mayor amplitud.

- (23) Cf. Heidegger: *Carta sobre el Humanismo*, al final.

CAPÍTULO V

EL CUERPO PROPIO

§ 12

Los útiles y cosas, por mucho que se realcen como *interpretación* humana, en sí mismos se ciegan con toda opacidad y hermetismo. Ciertamente, caen del lado del *resistir*, no *insisten* por propia instancia. Y es que dentro no tienen nada; son opacos y herméticos por vacuos. La dimensión de su presencia es, en el fondo, locativa, y así unos permanecen quietos *junto-a* otros, y todos ellos *dentro-de*, cual la tinta en el tintero o la bala en la recámara. Claro es que el uso habitual de útiles y herramientas —*entes a mano* los llama Heidegger— puede tolerar otro empleo; pero tal servir a fines inesperados no procede de sí mismos, sino justo de su “servir-para”, de la plena servidumbre. Así sucede con toda cosa, sea cual fuere: se atiene al viejo lema de la veleta: *no mudo si no mudan*. El hombre, por el contrario, muda desde dentro de sí, por sí, con milicia y malicia. Es sujeto de una actividad que, incitada desde la resistencia, se encarna al sesgo de su propio insistir. Por eso implica su *estar-abí* algo muy diverso al de las cosas. Con plena conciencia de ello cuando Heidegger analiza el “*ser-en*” (*In-sein*) —en cuanto elemento del *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*)—, separa vigorosamente dicho *existenciario* humano del categorial “*estar-en*” de las cosas —es decir, de esos entes cuya forma de ser reduce a “ser ante los ojos”—. Estos, por reclusos en su propio vacío, “son en sí mismos *carentes de mundo*” (1). En cambio, el *in-sein* del *Dasein* goza de una constitución ontológica muy diversa a las relaciones espaciales de *contigüidad* y de *intraneidad* que caracterizan los llamados *entes ante los ojos*. Y para perfilarla, Heidegger recurre al *ego sum*, si bien lo entiende a sesgo tan opuesto al *cogitare*, que considera de manera exclusiva su *mundanidad*. Más exactamente: rechaza en modo tajante el cuerpo —acaso por pensar solo en *el cuerpo* o cosa extensa, no en el *cuerpo propio*, el mío, algo en estrecha coyunda con *mi* conciencia—;

y destaca, en compensación, la *espacialidad* del *Dasein*, entendida a su vez como espacialidad del “ser en el mundo” –y cuyos caracteres son el “des-alejamiento” y la “dirección” – (2).

Pero acerquémonos más a su dilucidar del *in-sein* humano. El *en* del *ser-en* –nos dice– tiene “la significación del *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*” (3). ¿Qué pretende Heidegger con estas referencias? Recuértese que dichos verbos latinos confluyen y se entaban en su humanística mención. *Colo* acaso expresa de modo más inmediato que los otros dos la actividad propia de lo humano, el quehacer productor de *cultura*. Al menos, sin duda es de gran peso esta implícita sugerencia: no solo significa *trabajar, cultivar, ocuparse en, ejercer un oficio*, sino también *amar, querer, honrar*, e igualmente *habitar, morar, vivir*, aunque entendidos estos escorzos semánticos en función de la idea básica, la de *cultivar*, y de modo que el *amar* y el *morar* se matizarían así bajo el supuesto de *cultivo*. Por su parte, *habito* sugiere algo más que la moderna e inocua idea *relacional* expresada mediante los verbos *habitar, vivir, residir y morar*, pues conlleva cierta pertenencia apropiada, cierta incorporación que da estilo, en cuanto vale por *tener costumbre, tener con frecuencia*, y ello en la intención de conservar viva su raíz –*habeo*, tener–. Es por eso que el *habito* latino no puede reducirse a un simple estar en, sino que fulgura en palpito humano como un *tener*, en nada incidental, logrado de modo surgente, pues de hecho se relaciona con un *hacer*. Obsérvese, además, que su giro segundo, por el cual aparece en castellano *habituvar, habituación*, se desdobra a su vez en dos. De un lado, en efecto, produce *hábito* en el sentido de costumbre, de maneras accidentales y reiteradas de gran arraigo sin duda, que en ningún momento se consideran incorporadas a la esencialidad de la persona; del otro, la expresión *habitualidad* o estado permanente de un hábito, sin duda mucho más cercano al *habitus* latino, desde luego inusitado, pero de evidente contacto con la idea de *virtud* como naturaleza segunda (4). No debe olvidarse, por lo demás, la expresión castellana *habitud* –tan insólita hoy, hasta el punto de que en su raro empleo suele entenderse impropriamente–. *Habitud* significa relación de una cosa con otra y se deriva del participio pasado de *habeo, habitus*, por mediación de la forma *habitado*, en cuanto carác-

ter de algo. Con esta última aparecen, en suma, tres dimensiones del *habito*: el *residir* en un lugar, el *comportarse* —sea por modo naturalizado o por simple costumbre—, y el *relacionarse con*. Justamente, cabe recordar al caso que para Heidegger, el ser mismo del *Dasein* es *cura* o cuidado (*sorge*) en cuanto relacionalidad al mundo. Por último, en el tercer verbo, *diligo*, asoma un evidente matiz axiológico. Significa, en efecto, *respetar*, *favorecer*, *amar con elección*, *elegir*. Su *étymon* o sentido verdadero queda muy bien realzado en la frase castellana “dilecto amigo”, sin duda muy diferente al usado calificar de “querido”. Hay un mentar de los valioso en el primer caso, y el calificativo procede de una libre decisión, mientras que en el segundo brota de dentro y *porque sí*, como expresión del querer, ciegamente. ¿Qué consecuencia arrastra el análisis de estos verbos latinos recordados por Heidegger? Indudablemente, al sesgo de tales significaciones se perfila una concepción de la estadía y actividad del hombre, en cuanto complica creación de *cultura*, labor *educadora* y estimación *axiológica*. En resumen, por esta triple acentuación revélase la constitución ontológica del *en* del “ser-en” como esfuerzo reactivo por *superar la parte de naturaleza en el hombre*. En oposición al quieto e indiferente *estar* del agua *en* el vaso, aparece un habitar o residir, en suma algo a calificar de *nisus spiritus* y que redundará en creación de mundo. Nada cabe objetar a tal tesis en sí misma. El hombre debe ser definido ante todo como *nisus spiritus*, y justo por ello su habitud con el mundo se produce como un *habitar* en el sentido indicado. Sin embargo, el hecho de que la tesis no sea objetable en su fondo en modo alguno implica su estricta pertinencia y sobre todo su exhaustividad. Dicho de otra manera, si bien el habitar del hombre no excluye su habitud con el mundo —perfilada en las tres dimensiones del *cultivar*, *educar* y *valorar*—, no por ello se agotaría el esquema conceptual del habitar como relacionalidad espiritual en el angosto sentido de este calificativo. Pues lo en verdad evidente es que ese *en* del “ser-en” supone, e incluso exige, *algo previo de índole muy diversa a lo insistencial, que funcione como “condición” de dicha habitud y del esfuerzo (nisus)*. Repito de manera directa y tajante: por bajo de esa relacionalidad existe y manda otra habitud, la cual es más *accomo-*

datio que *nisus spiritus*; en suma, cierta *corporis habitudo*, ligada a lo resistencial, que en modo alguno sería lícito desdeñar.

Heidegger, en efecto, encara la humana inclusión en el mundo de tal modo, que la filigrana obtenida por su análisis solo procede de las más lejanas consecuencias de nuestro *in-sein*, y con ello olvida o deprecia precisamente lo condicional y primario. Quede bien firme esto: que el hombre se caracterice como *nisus spiritus* –para decirlo resumidamente y a nuestro estilo–, en modo alguno niega una previa relación más có-sica y material con la realidad, pues forzosamente debe estar *sub-puesta*. Recordando la famosa imagen de la paloma kantiana, el espíritu no volaría mejor en el vacío. Su esfuerzo –como la voluntad de poder en la ya citada observación de Nietzsche– solo puede expresarse precisamente en la lucha contra lo condicional. Su *insistencia* solo tiene sentido y vida como rebelión ante la *resistencia*, aunque bien entendido que no se trata de una respuesta única y definitiva, sino de un esfuerzo sostenido que en todo necesita asimilar la alteridad, hasta el punto de que *resistir* e *insistir* se entran y compenetran en la unidad del mismo resorte. Ambas son instancias complementarias y, además, de *mutua inmanencia*. No solo se insiste ante cuanto resiste y viceversa, sino que la insistencia humana brota *dentro* o *desde* una resistencia, y está a su vez *dentro* o *desde* la propia insistencia que genera. En este proceso incesante, de inagotable promoción, ya ha sido asimilado y velado lo en verdad originario, pero el dinamismo de las instancias mismas permanece entre sus eternos focos dialécticos. La naturaleza en sí, la *nuda* realidad del primer día, siempre se oculta a la criatura humana bajo la capa milenaria del *nisus* cultivador. El sudor del hombre rezuma por entre los poros de las piedras. El ímpetu insistencial se ha trasvasado a la entraña misma de la resistencia. Y esta inmanencia del esfuerzo humano en lo que fuera nuda realidad, conlleva otra inmanencia opuesta. La parte de naturaleza en el hombre, esa condición material de su *nisus* o insistencia espiritual, funciona desde su raíz *insistencialmente*. Pues también el cuerpo *habita* –se entiende, el cuerpo *propio*, el de cada uno–, aunque en otro nivel al anteriormente indicado, mas con idéntico dinamismo. El cuerpo, en efecto, tampoco está ahí, *dentro* de la realidad material que le cerca, con la fatalidad in-

orgánica de una roca, a la manera del agua en el vaso, con la opacidad e indiferencia de lo estrictamente cósmico, sino que es expresión del esfuerzo mismo, incluso presión incoativa en este, pues le agujonea, le cerca y excita, a la vez fuera y dentro de su cerrada individualidad. No hay espíritu absoluto en ningún sentido para el hombre; en todo es relacional, incluso respecto al cuerpo. Mi espíritu es *mío*, justo por el mismo *nudo* que ata *mi* cuerpo. La circularidad dialéctica de la existencia se repite formalmente en mi dinamismo somático, en mi vida biográfica, en la aventura de mi espíritu, en la totalidad del sistema inestable centrado en mí como sujeto, a la cual pertenece, desde mi perspectiva, todo el Universo.

§ 13

No sobraré en este punto una más honda referencia a la función y valor que ontológicamente debe reconocerse al cuerpo. En anterior capítulo, dedicado al perfil evolutivo que va del *cogito* al *sum*, se afirmaba: el súbito sentimiento vitalista del siglo XVIII, cuyo exponente máximo bien podría ser la “molécula viviente” de Diderot, provoca un giro tan decisivo en el pensar, que el Romanticismo pone a Dios en la Naturaleza, y el impulso insistencial, sobre todo con Schelling y Schopenhauer, brota desde el ciego hervor de la realidad opuesta a la del *cogito* humano —como una especie de Espíritu “material”, con enorme contagio de divinidad—; e incluso la corriente *intimista* representada por Maine de Biran —quien realza el *esfuerzo*, la *actividad*, el *querer*, en cuanto *hecho primitivo* tiende a considerar como realidad auténtica cierta lucha sostenida en lo interior del hombre de carne y hueso, lo cual equivale a todo un reconocimiento de oscuras y esenciales resistencias. De modo genérico, podría decirse que el *cogitare* de la cerrada estufa cartesiana ha sido vencido por la expansiva onda del *sum* que *está ahí*, *ex-siste*, *habita*. Claro está que en el lenguaje dominaban aún los modismos intimistas. El *Diario íntimo* de Maine de Biran bien puede servir de ejemplo. Pero también es cierto que este *Diario* vale como promesa —en verdad muy temprana— de ese giro existencial a lo corpóreo y a la circunstancia, al

dinamismo bifocal del *sum*, incluso en el plano de lo pintoresco, como esa pequeña historia de un catarro padecido por el filósofo a comienzos de 1817 (5). En cierto modo ya alienta por estas páginas recoletas el sentimiento del cuerpo *propio*, de la honda diferencia que existe entre el cuerpo como *res extensa* y el foco resistencial que es *mi* cuerpo. Claro está que el *sentimiento* jamás equivale a la plenitud de la *idea*, es decir, a la cabal posesión de lo sentido. Por otra parte, y justo en virtud de su carácter íntimo, estas páginas del *hombre interior* de Bergerac se publican tardía y fragmentariamente. Expresiones afines en filósofos de mayor resonancia tampoco alcanzarían la debida comprensión. A veces puede estar ahí, a la manera de una cosa cualquiera, una idea de tenso y buido perfil sin que en rigor cuente para nadie. Dentro del giro que estamos subrayando, puede servir de ejemplo la idea misma del yo, del sujeto último. Para Maine de Biran se forjaba desde el esfuerzo. Más de medio siglo después repetirá Nietzsche de mil modos que el yo *no existe*, que el sujeto es una *ficción*, la conciencia una *superficie*, y que de este falsificar primero se derivan todas las demás falsificaciones clásicas, los “errores monstruosos” de sustancia, ser, razón espíritu, etc., sin que el ruido de su fama prestara mayor resonancia al escándalo de sus tesis.

¿Cómo es esto posible? Sencillamente, porque las ideas germinan en el tiempo y este marcha tan lentamente como la carreta de la Historia. El pensar es tardígrado. Lo nuevo en él siempre se enreda con lo viejo. Traban nuestros pies las ataduras de las formas categoriales. A veces ni siquiera comprendemos, mucho menos alzamos al nivel del decir, lo que en el fondo se ha entrevisto. Con otras palabras: por mucho que hagamos correr ante la mente la pluralidad de lo real el pesado avance de nuestro punto de vista no logra reajustar su paso con las cosas, ponerse a tono, sintonizar el oído al rumor ontológico de lo ya manifiesto, y así unas veces lo falsificamos sin remedio, otras lo reconocemos en el descriptivo expresar mientras que la significación se nos escapa. Tal defecto humano se agrava con los resabios de tendencia racionalista, por el creer, casi invencible, que el pensar constituye un punto *absoluto* de partida, pues la razón y sus formas son universales. Para emplear una imagen aclaratoria: no sospechamos siquiera la forzosidad del *enfocar*. Un magnífico ejemplo

de ello aparece en las consideraciones sobre el cuerpo. Merleau-Ponty lo ha destacado con toda pulcritud al meditar sobre la experiencia del cuerpo en la psicología clásica. Nos será muy útil recordarlo. Esos psicólogos, viene a sostener Merleau-Ponty, no supieron comprender lo que decían. En efecto, las notas de que se valen para describir su experiencia del cuerpo son muy aceptables. Comienzan por *distinguirlo del resto de los objetos*: yo no puedo retirarlo de mi campo visual, siempre me está presente bajo el mismo ángulo; lo cual implica que no está *ante mí*, sino *conmigo*; forzosamente se alza *entre* los objetos y mi propia relación con ellos. En segundo lugar, esta inevitable compañía del cuerpo es colaboradora de mí conocer. Desde luego, se alude así a algo más profundo y activo que las simples vías de los sentidos. Recogiendo una expresión de Husserl —en *Meditaciones cartesianas*—, nos dice Merleau-Ponty que el cuerpo esboza “una especie de reflexión” previa. Reflexión, conocimiento o saber que, en verdad, comienza en la más profunda química de la carne. Con su habitual acierto lo expresa el poeta Valéry: “El cuerpo sabe cosas que nosotros ignoramos.” Una tercera nota descriptiva viene a dar mayor claridad al estatuto del cuerpo propio. Este es un objeto *afectivo*, mientras que los exteriores solo están representados. Y bien concuerda con esto la más vulgar sabiduría de los humanos, pues sólo a un niño se le ocurre exclamar que le duele un zapato. Por último, supieron observar que puede cambiarse de lugar cualquier cosa, pero el desplazamiento del cuerpo presenta cierto carácter mágico, en cuanto siempre sigue en *su sitio*. En resumidas cuentas, los caracteres del cuerpo ni en lo más mínimo concuerdan con el estatuto del objeto. Y no obstante, con candorosa pertinacia se le siguió afirmando simple *res extensa*, es decir algo sin relación sustancial con el *cogito*. Pero oigamos al propio Merleau-Ponty: “Si la descripción del cuerpo propio en la psicología clásica ofrecía ya cuanto es necesario para la distinción de los objetos, ¿de dónde viene que los psicólogos no hayan hecho esta distinción, o que, en todo caso, no hayan sacado de ella ninguna consecuencia filosófica? Es que, por inclinación natural, se colocaron en la actitud del pensamiento impersonal”, en el lugar *ninguno* de la ciencia. “Para el sujeto viviente, el cuerpo propio podía ser muy diferente de todos los objetos exteriores; para el

pensamiento no situado del psicólogo esa experiencia del sujeto viviente devenía a su vez un objeto, y lejos de reclamar una nueva definición del ser se colocaba en el ser universal. Era el *psiquismo* opuesto a lo real, pero que se trataba como una segunda realidad, como un objeto de ciencia” (6). Ya se ve la lección. Para comprender lo que la descripción enseña, debe respetarse el estatuto del “objeto” nuevo, acomodar a él los “instrumentos” categoriales, usar la lente adecuada, enfocar en modo exacto. Lo cual en modo alguno pretende afirmar que siempre y forzosamente se logre así una definitiva claridad esencial, hasta el punto de tener en la mano lo que el nuevo “objeto” sea en definitiva. El propio caso del cuerpo lo confirma, justo por su azorante cercanía al sujeto. Oigamos una vez más a Merleau-Ponty: “El cuerpo, pues, no es un objeto. Por la misma razón, la conciencia que yo tengo de él no es un pensamiento; es decir, que no puedo descomponerlo y recomponerlo para formar así una idea clara Su unidad es siempre implícita y confusa. Siempre es otra cosa de lo que es..., no tengo otro medio de conocer el cuerpo humano más que viviéndolo... Yo soy mi cuerpo... Así, la experiencia del cuerpo propio se opone al movimiento reflexivo” (7). Parece exagerado, en rigor, este encaje del yo y el cuerpo –yo *soy* mi cuerpo, dice–; pero, incluso respetando distancias, no deja de ser cierto que el cuerpo *propio* rehuye la intelectual aprehensión. Siempre está demasiado próximo, en excesiva intimidad, para que sea *ob-jeto*, algo *lanzado ante mí*. ¿Quiere decirse, entonces, que su realidad es inefable? En modo alguno, pues algo hemos adelantado, al menos lo suficiente para no confundirle y falsificarle como objeto. En cuanto término de mi considerar, será algo confuso; no obstante, justo en el reconocimiento de esta confusión –es decir, en el desenfoque inevitable en el cual se me da– queda garantizado el respeto de su puesto exacto.

Pero, hay más. No olvidemos que cada descubrir exagera. En tal caso, dicho camuflarse, ese desenfoque forzoso que en virtud de su cercanía sufre el cuerpo, ¿será tan irreversible como hasta ahora se ha insinuado? Por otra parte: ¿es infecunda dicha confusión? Si meditamos un poco, veremos alzarse una súbita luz entre las sombras. Hemos reconocido que el cuerpo no está *ahí*, fuera, con idéntico estatuto al de las cosas, sino que

alienta *conmigo*, estrechamente fundido a mí. *Ergo*, su **ser-en** el mundo, en cuanto cuerpo *propio*, no se mostrará idéntico al *ser-en* de los *entes ante los ojos* –según la expresión de Heidegger-. Sin mayores precisiones de momento, debe reconocerse que en mucho *condiciona* al *Dasein*. Es *mi* cuerpo, el *mío*, y tal posesión complica algo más decididamente entrañable que la simple pertenencia. Pues no es que le *tenga*, sino que *me tiene, me contiene y me mantiene*. Lejos de poseerlo yo, me posee a mí, soy un poseso de mi cuerpo. Por eso *se adelanta* este –en hecho rotundo y con pleno derecho– al sesgo de cualquier aprehensión, ya fuere del *extus* o del *intus*. El cuerpo convive con nosotros, justo como *requisito* de la conciencia –pues no hay conciencia alada al humano experimentar-. El cuerpo es ontológicamente primero, se extiende por el estrato previo de la humana estructura. En 1916 vislumbraba Scheler tal requisito al distinguir entre cuerpo y *soma* (8). En 1925 nos habla Dewey de “espíritu encarnado”, pues “los actos orgánicos son una especie de pre-acción del espíritu”. Gabriel Marcel dirá en su *Diario metafísico*, de 1927: *Yo soy mi cuerpo*. Marcel, –acaso influido por Dewey y Whitehead– subraya que “el carácter a la vez íntimo y misterioso del enlace entre mi cuerpo y yo” conlleva graves consecuencias. La básica, que dicho enlace implica la condición del yo como “encarnado”. Y subraya que esta “encarnación” deviene “dato central de la metafísica”. ¿Qué quiere decir esto? Nada menos que un declararse en rebeldía contra el imperialismo racionalista, el cual en todo impone transparencias, luz cenital, por falseada que fuere. De otro modo: “oposición al cogito”, decidido desembocar en el *sum*, repulsa plena del dualismo cartesiano. Pues el descubrimiento de esa confusión o desenfoque –inevitable al cuerpo *mío*, en cuanto constitucional– obliga a reconocer que hemos entrado de pronto en otro ámbito metafísico. Ya no cabe sostener ahora ni el primado de la *res* ni el primado de la idea, pues el *yo encarnado* nos grita que la vieja oposición se elimina dialécticamente. “De este cuerpo –anota Marcel– no puedo decir que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí (objeto). De golpe, la oposición de sujeto y objeto se encuentra trascendida” (9). En efecto, desde este sorprendente hallazgo, ¿no queda en sospecha toda la historia de la filosofía? Observemos que el realismo griego –cuya confianza plena en el acto de conocer inventó

la fábula del conocimiento absoluto— cree a pie juntillas que las *esencias* están ante el *logos* que las ilumina y des-vela. De un lado, pues, el continente fundamental de las *Ideas* o *formas*; del otro, *el animal que tiene logos*, que participa del *logos* cósmico. Más cauto —por escarmentado— el idealismo trueca esa *presencia del ser* por un supuesto relacionante: el de sujeto y objeto. Ya no hay, en rigor, realidades independientes, *en sí*, sino relativas al sujeto, algo *objectado* ante una conciencia. Esta cobra valor de *realidad primera*, de centro referencial. El conocimiento de las *reales* esencias se transforma ahora en la inmediatez de lo claro y distinto, en *átomos de evidencia*, en *ideas* simples. La vera realidad, antes en un *lugar del cielo, separada*, y desde Aristóteles mágicamente escondida en o tras las cosas, en cuanto *forma sustancial* de estas, ahora se ha adentrado por la intimidad, alienta en el fondo de la conciencia. ¿Cabe oposición mayor? Y sin embargo, algo queda en común. Una y otra tesis metafísica repiten el supuesto de base. En ambas *se distinguen de raíz dos instancias y luego se realza una de ellas como absoluta*. La presunta relacionalidad se conduce como un disponer o imponer. Por tanto, dichas instancias no conviven: se oprimen, se violentan. Toda la historia de la filosofía, al menos desde Parménides, camina por igual derrotero. Y este idéntico fondo metafísico arrastra consigo la misma confianza en el conocer. Justo por el resquemor inicial de la duda, los modernos lo afirman, con mayor énfasis que los griegos, como fundado en el hombre. Desde Descartes —se entiende: en los límites de la relación objetivadora— todo es claridad sin sombras. Y he aquí, de pronto, que aparece algo muy extraño, pues *no es objeto ni sujeto*, no se permite reducir a cristalinos esquemas, se obstina en crepusculares confusiones.

§ 14

Para referirse al conocer, antiguos y modernos recurren a la metáfora de la luz. Lo eidético y apofántico de los griegos se torna *evidencia* y luminosidad. La *sagacidad* del “ingenio” cartesiano siempre va acompañada de la *perspicacia*. Incluso el calcular a ciegas, iniciado por Leibniz en sus ensayos de logística, desemboca al final a plena luz, igual

que las aguas del Guadiana. En la conciencia –foco luminoso– se logran cristales intachables. En el fondo no era nada difícil, pues comenzaban por separar la pura y libre geometría *pensada* de la áspera *extensión* de las cosas. Veremos que este giro exclusivista deviene imposible. Por lo pronto, ya había observado el mismísimo Platón que la belleza brilla a plena claridad, pero la vista –la más aguda de las captaciones corporales– “no ve el pensamiento” (10). Sin embargo, otro impacto más fuerte que este alertará las conciencias. El pensamiento se engurruña demasiado sobre sí mismo para que sean apreciables sus desvíos por toda la integridad del hombre. En cambio, se descubre al fin cierta realidad bien tangible que sabe resistirse a dicha discriminación racionalista, al tratamiento dualístico y separador de presuntas sustancias. Esta realidad rebelde es el cuerpo propio. Y no se limita a resistir. Comprobamos, además, que entra como factor del conocimiento mismo, pues no se reduce a inocuo y fiel conducto, como se quería creer. El conocimiento *comienza con el cuerpo mismo* y así equivale a cierta *pre-conciencia*, actúa al menos como condicionador de esta. No se dice con ello que cuerpo y conciencia se identifiquen –como afirmaba Spinoza–, ni que se componga o sintetice –compuesto o *sinthetos*, sea instrumental o sea hylemórfico–, ni en cartesiana yuxtaposición ininteligible. Aunque mi corporeidad aparezca a cabal modo y por dentro en mi conciencia, no se impide en modo alguno, sino que justo por ello se adelanta, el hecho de proyectarla en cuanto contrapuesto término de mí mismo. Por íntimo que sea, el cuerpo se queda siempre en el umbral del sujeto. Se cuenta siempre y a plenitud con él, pero a distancia. Y no obstante, tal distancia es mínima. Llamémosla *conmiguidad* y estimándola como *requisito*. Aun así, obsérvese que, en cuanto sujeto último y decisivo, gozo el poder de censurarle y rechazarle con enojo, e incluso con violencia mayor que la empleada al reprochar y distanciar mi psique –tan inmediata en apariencia, que suele confundirse con nosotros mismos–. No puede afirmarse que *esté* conmigo, sino que *es* conmigo, en *conmiguidad*, pues se me consustancializa en el acto mismo de nacer. Pero, justamente, en tal *conmiguidad* su *ser-con* lo diferencia sutilmente de mí. Se ha dicho que no es objeto, sino *sujeto* básico de mi actividad. Ciertamente, no se perfila en objeto; pero tampoco cabe

entenderle como sujeto, pues siendo *mi* cuerpo, y no cualquiera, por lo mismo es *mío*, me pertenece, luchó con él o me lo enfrentó, lo distancio del auténtico *quien* que soy, de mi *subjetividad*. Digamos, pues, que *me acompaña* en acendrada *conmiguidad*—algo muy diverso al mero estar me unido, yuxtapuesto, impuesto desde fuera—. Recuérdese que por muy matizada que parezca esta diferencia desde nuestro actual realzar el cuerpo *propio*, su fuerza y peso siempre se apreciaron, y no es de extrañar así que —adelantando el cadáver— se le clasificara entre las cosas. Curiosa cosa, por lo demás, en la cual estoy tan metido que la siento por dentro como mía. No hay modo de escapar a esta ambigua condición. El cuerpo no es sujeto ni objeto. Y a pesar de todo, *se aprieta* por sus dos vertientes, la del *intus* y la del *extus*. ¿Cómo debe entenderse tal *apretarse*? Por inusitada que se estime, empleo esta expresión para sugerir dos aspectos algo escurridizos del cuerpo: *el tenaz dinamismo de su dialéctico insistir y resistir*, de una parte, de otra, *la ambigüedad de su inmediatez*. El cuerpo, en efecto, es algo más que mera línea de tránsito nunca permanece pasivo ni neutral. Al revés que las cosas —indiferentes, mudas—, en mil modos empuja, se entromete, deja en lo hondo su huella. Y así, no puede ser calificado de *punto*, *intermediario*, *frontera*, *mediador*, *instrumento*, *enlace* o mero *nuncio*. El cuerpo interviene en todo, labora sin descanso, lucha en primera línea y justo sobre dos frentes, por y contra el sujeto, de cara y de espalda al mundo. Ante la vertiente mundana, filtra, selecciona, deforma; pero también respeta y acoge sus presiones, trata de adaptarse a ellas para mejor soslayarlas. Del lado de la conciencia, la incita a estar alerta, conserva sus experiencias, propicia cierta rotación de sus enfoques; y de paso, no deja de obstaculizarla, pues falsea sus aprehensiones, reprime sus ímpetus, destruye sus recuerdos. Sirve de estímulo y de freno, de vuelo y de plomada, siempre en incesante mudar de funciones y perspectivas, siempre desde el variado dinamismo de su tenaz punto de estada. O sea, ejerce, desde *centro ontológico propio*, sus individualísimas reacciones, pone su decisión en marcha como un comando independiente, justifica ante sí, al sesgo del obrar, su propia *razón de ser*. El cuerpo *pesa* en mucho, y no solo por su materialidad. Contra la vieja tesis racionalista, que depreciaba de raíz el cuerpo y lo afectivo, que solo otorgaba sentido a

lo racional, afirmase hoy, desde el psicoanálisis y la filosofía (11), que el cuerpo es *portador de significaciones, revelador de sentido, autor* incluso de tales formas racionales. Y olvidando por el momento el cuerpo mismo, ya tiende a generalizarse la tesis: Todo sentido, toda *significación* a comunicar, solo llega encarnada en realidades de presunta alienidad a la razón misma, ya sea en cuerpo o en palabras, es decir, con la prestada carne de las cosas o mediante el recurso de la más inmaterial expresión (12). Las significaciones bajan así del *lugar ninguno* donde mora su *separado* ser —nuevas Ideas platónicas, en el fondo— para reajustarse, emparejarse estrechamente con eso que era considerado vehículo expresivo. Son, por tanto, *significaciones “de” esas expresiones*, como estas lo son “de” aquellas. Bajo tal iluminación, una mirada distraída podría considerar el cuerpo como uno de tantos casos entre los fenómenos expresivos. Y es preciso reconocer que en tales límites no deja de representar un gran valor. Pero una meditación más severa llega a descubrir algo esencial. El cuerpo es, entre todos los reveladores y portadores de sentido, *el único material que colabora con algo más que meras resistencias materiales*. Los pintores, por ejemplo, saben muy bien que superficie y pigmentos pesan en el modo de hacer. En cierto modo, técnicas y materiales insólitos obligan a reacciones y maneras imprevistas. Pero el decidir es del hombre. Es innegable, en cambio, la parte colaboradora del cuerpo. El cuerpo es activo y directo en el perfilar de las significaciones. No solo *resiste; insiste*, a su modo inventa. Su condicionar presiona, exige, impone. Y no con fórmula inmovible, fija e invariable, que se arrastre cual una cadena, sino al ritmo de nerviosas hipótesis de trabajo, cambiantes preguntas y propuestas, aunque siempre con singular originalidad en función de un todo, respaldada por latente centro de control. Por tanto —y dentro de estos límites condicionantes y activos—, bien se pueden calificar de *propias* las significaciones corporales. La constante intervención del cuerpo trasciende en mucho el simple *porte* y la *revelación* subsiguiente, pues afínase por escondida raíz *productora*, en la decisión misma de la hipótesis propuesta. El cuerpo es *co-autor*, en suma. No hay argumento más poderoso al caso —justo por lo genérico, y dejando de lado lo típico e individual— que ese requisito de origen corpóreo llamado *sexo*. La índole

de este “nudo de entrada a la existencia” *decide* en todo y para siempre el resto de nuestras vidas, el sentido que el mundo cobre, las posibles significaciones impuestas a las cosas. Con el sexo entra en juego una evidente *intencionalidad* de estricta índole corporal (13).

Tras estas rápidas consideraciones sobre uno de los aspectos anunciados, pasemos ahora al otro. Junto a la *intencionalidad* corporal —centrada en su propio dinamismo, de signos tan opuestos y matizados—, muestra el cuerpo cierto carácter especialísimo y oscuro, por el cual resulta ambigua su inmediatez. Por lo pronto, no es adlátere respecto al *sujeto* mismo, de entender este como *espíritu* o *quien* último, sino solo *compañero segundo*. Tal idea de absoluta inmediatez, solo proviene de una concepción del hombre ya en derrota, por la cual se define el espíritu con la misma estofa que la psique, se identifica al más alto nivel de esta. De hecho solo es *contiguo* al espíritu eso que podemos llamar —con cierta libertad de expresión— el “instrumental” psíquico, sin que este giro nos engañe, pues no se adentra por los estratos inferiores nada *instrumental* en el sentido de algo *ajeno*, recogido *fuera* y utilizado *para*. Pero también es cierto que los estratos de nuestra estructura *colaboran*, se ponen en servicio mutuo, *sirven para*. Aunque no sean instrumentos estrictos, con alteridad del origen, proceden como tales funcionalmente. Ninguno se detiene en sus límites propios, todos corren adelgazándose por la dimensión vertical del hombre, justo porque la contigüidad del psiquismo al espíritu es tan estrecha aunque de otra “característica” como la del psiquismo al cuerpo. Venciendo las encontradas corrientes, corre al mar la unidad sintética del caudaloso río de cada ser. Las mismas aguas pasan en definitiva por todo el cauce. Y así, la más pura intuición eidética descansa en reacciones de impura química (14). Claro es que estas —al igual del famoso ejemplo husserliano de la máquina de calcular— no se confunden con aquella pero la *sus-tentan*, *sos-tienen*. En los diversos niveles se rige el acontecer por leyes suyas, cada uno con propia legalidad, dentro de sus límites. Sin embargo, el acontecer de cada estrato no implica independencia absoluta, pues la unidad del hombre exige la sistemática unidad de su estructura (15). Si desde esta circularidad —que en rigor habrá de prolongarse *fuera del hombre mismo*— consideramos

ahora la vertiente del cuerpo encarada al exterior, se comprueba otra dual y especialísima lateralidad. Cuanto halla ante sí le está cercano, no le es inmediato ni de contacto permanente. Así como él cuerpo no es adlátere del sujeto último, del espíritu, menos lo es de la pluralidad de las cosas; y mucho menos aún del escenario natural de estas –que es el suyo–, aunque no deje de asaltarle con súbita arremetida o con insidiosa persistencia. En rigor, el cuerpo lo está *distanciando* siempre mediante ingeniosos reajustes de sí mismo. Y no obstante, condenado al *ex*, ese individualísimo *nudo* de acceso a la alteridad, tan intrasferible, sabe imponer su peculiar y privatísimo estilo a la presencia real. Lo foráneo queda así filtrado, escorzado, dominado. Podría decirse, en suma, que conjuga al *distanciar* un *acercar*. Más aún: propicia un *adentramiento* del resistir exterior en la propia insistencia. En sus reajustes y acomodaciones se abre a cierta presión externa, aunque siempre a estilo propio. Obsérvese que al cuerpo corresponden los límites en el ver, oír o tocar, y por ello le compete establecer los psíquicos umbrales. La gradación humana de estos umbrales constituye, por cierto, el tolerado límite de inmediatez real al cuerpo. Y en cuanto manda sobre la realidad, por mucho que la sufra y respete, ejerce cierto *íntimo* dominio. Hay *paisajes* interiores indelebles que se proyectan de pronto sobre cualquier estímulo parejo. Y hasta podría decirse que portamos dentro los paisajes de la infancia. Con esto se entra, en rigor, en lo psíquico, pero nos servirá para preguntarnos: ¿Son psíquicos o corporales los ritmos del respirar, deambular, que conserva el inmigrante en otras alturas, en climas muy diferentes al nativo? ¿No arrastra consigo, ciertamente, toda una realidad que era la suya? Ahora bien: pese a tal distanciar –y al acercar, incluso–, pide el cuerpo que prediquemos de él –sin duda por la ambigüedad que le es propia– cierta nota muy opuesta a la anterior: su inmediatez. Y en dos sentidos se manifiesta esta. Ante todo –y solo de pasada, pues pronto se volverá a ello–, cabe observar que si entendemos por sujeto humano algo distinto al de estilo clásico, al del foco de su conciencia, y en su lugar se realza *la dimensión vertical que recorre nuestra estructura ontológica de abajo arriba*, nada impide apreciar el cuerpo como inmediato al sujeto. Pero esta inmediatez es aún mayor –si es posible expresarse así– en el

segundo sentido mencionado. Aquí la inmediatez es tan completa, tan aguda, que en rigor ha cambiado de signo. Ya no es, en efecto, *contacto sin intermediario* del cuerpo respecto al sujeto, en cuya relación representa este la entidad previa, sino justamente lo inverso: *prioridad carnal* sobre el sujeto mismo. Con ello se advierte que hemos pasado de la vertiente gnoseológica a la ontológica. Por tal inmediatez, el cuerpo se constituye como *datum* originario, punto de arranque óntico para la explayación del mundo y la erección de la conciencia. Ya veremos más detenidamente dicho gestar corporal. De momento baste con apuntarlo. Enfocando el cuerpo a dicha luz, Gusdorf ha tenido el acierto de calificarlo con esta expresión: *revelador natural* (16). Bien entendido que lo califica así en la significación directa del vocablo, es decir en cuanto manifestar, hacer notorio, patentizar. Por eso añade que ese revelar no *limita*, sino *delimita*; no recorta negativamente, sino que hace brotar de modo positivo lo que en sí mismo lleva dentro. Tal calificar nos sirve a nosotros de recurso expresivo solamente, pues a nuestro entender debe formularse mejor. El revelar del cuerpo no se reduce a una función descubridora de algo que ya *es*, aunque se oculte; es decir, no consiste en un patentizar lo latente; y mucho menos se queda en inductiva y simple actividad notarial. De hecho es una función creadora, inventora, aunque utilice al caso materia *naturada*. Si se me permite el calificar, no es ectípica, copiadora de modelos, sino arquetípica, creadora. No se limita a levantar velos, sino que interviene, actúa, impone a todo su propia imagen y semejanza (17). Mundo y conciencia comienzan a ser *desde el cuerpo, el de cada cual*. Pueden lograrse así—sobre la base genérica— matices de aguda individualidad. En cuanto *datum* constitúyese en mi intrasferible e irrenunciable modo de acceso a la *ex-sistencia*. Desde este individualísimo *hic et nunc* de su entrada en la extranjería, que es dote y condena, se centra todo, en definitiva, el mundo como el íntimo espejo que lo refleja. Y tan *a priori* es esta inmediatez del *datum*, tan previa a toda comprensión posible, que en sí mismo resulta opaco, sordo dinamismo, total incomprendibilidad. A diferencia de la inmediatez cartesiana—evidencia de lo claro y distinto—, la inmediatez corporal es sombra absoluta. Podemos saber de ella por *mención fundada*, no por experiencia. Es una inmediatez *más acá* de la

conciencia, en los abismos ónticos de nuestro alentar. Carece de luz y de evidencia, justo por antecederla. No aspira a ver, sino a pujar contra empujes, a decidir de contactos. Su reino es fáctico. Así como la conciencia *sabe*, la inmediatez del cuerpo sólo procede, hace, condicionando todo saber. Es, pues, *dato* óntico, falsilla ordenadora de presiones; en modo alguno premisa a la deducción sagaz de consecuencias. El cuerpo, que lo hace todo, incluso el saber, pues todo lo condiciona, literalmente *no sabe lo que hace*.

Insistamos en la índole de este *nudo carnal*, de esta abertura o paso de entrada al mundo. Dos cosas importa sobremanera destacar. Ante todo el hecho mismo de que este radical *hic et nunc* de entrada, este *nudo* monádico e insalvable, se identifica con el cuerpo. Este es semoviente e indeclinable “punto de vista” —es decir, “punto de *contacto*”— Justo por tener cuerpo, queda el hombre condicionado al privatísimo arranque, y así la realidad toda aparece en correlato del escorzo, en “per-tactiva” —paralelo de la perspectiva—. Lo real utópico y ucrónico solo se entrega al hombre por vía de abstracción corporal, desde la separada dinámica de la razón. E incluso así, lo intemporal logrado queda en precario, sujeto a rectificaciones y reajustes, por presión de las nuevas tomas de contacto con la tremante realidad. Ahora, tras esta condición básica —la del “punto de toque”—, veamos las consecuencias que ello implica. Se matizará al paso el peculiar estilo de tal *nudo*. Por su índole corporal, este pie de entrada no sienta su planta en el *ahí* como un *estar* cualquiera. Las cosas se ponen y se dejan, se las traslada y olvida. En un cierto sentido, carecen de espacio y tiempo, pues estos no son *suyos*, sino que *están en ellos*. No hay más unidad entre las cosas y estas coordenadas que la estrictamente relacional. Podrán afectarlas, pero desde fuera. El cuerpo, en cambio, *habita*, si damos a este vocablo su sentido fuerte, el derivado de *habeo*, haber o tener, y lo entendemos así como un *natural tener de algo* “ajeno”. En efecto, el cuerpo *habita* el *hic et nunc*, lo *tiene*, le pertenece, es suyo en propiedad. Subrayo el sujeto de esta proposición. Ya veremos más adelante que el hombre *no habita*, en rigor, por cuanto el *extus* le resulta *in-habitable*. Muy al contrario, el quehacer vital redúcese a infatigable hechura de *vecindad*, en suma a artificiosa componen-

da para tornar lo inhóspito habitación acogedora. El hombre en cuanto humano carece de *habitat*. El cuerpo, por su parte, y desde luego en el sentido estricto de corporal, asume cierto *habitat*, pues a su modo *se sitúa* entre los múltiples umbrales de su naturaleza. Y siendo diverso al del animal, este *habitat* del cuerpo tiene más amplio “teclado”, pues el cuerpo humano se reajusta mejor al medio –justo por menos especializado–, goza de cierta libertad biológica en la acomodación de sus umbrales. Dicha *libertad* colabora, además, con los recursos técnicos de nivel superior, el humano. Pero esto es otro cantar. Lo importante al caso reduce a que su *inevitable hic et nunc* de entrada no le viene impuesto desde fuera con absoluto rigor, sino que en ciertos límites está en su mano, lo propone. En efecto, su espacio resulta tan suyo, que es espacio *vivo*. Y tan suyo el tiempo desgranado por sus carnes, que desde él se alza condicionalmente en su interior un tiempo *insistencial*, de creación propia, en todo reacción a fondo al natural, hasta el punto de que este tiempo nuevo adviene desde la libre posibilidad futura, se adelgaza y ensancha caprichosamente, emigra y retorna, es reversible y dueño absoluto de sí. Este tiempo de la libertad, aunque se genera desde la *conditio* carnal, sin duda no es parejo al del cuerpo. Mas no caigamos por ello en el grave error de confundir el tiempo corpóreo con el cósmico, es decir con el de la naturaleza inerte. Dejando de lado otros matices, no hay dos, sino tres *estilos* de temporalidad. Forzoso es reconocerlo. Declaremos sin retoques el carácter bifronte, incluso contradictorio, del *tiempo somático*. Sin duda deriva de la ambigüedad misma de este cruce de reinos, la del cuerpo. El *tiempo físico*, el de lo inerte, es radicalmente ajeno a la cosa: la asalta, la arrastra como una piedra por su corriente imperturbable e invisible –la del tiempo en sí, sin testigo–. Es tiempo inexperimentado, deducido, simple *mención* fundada en sus efectos. El *tiempo íntimo*, en cambio, se nos entrega a fondo en su experimentar. La conciencia es en él algo más que testigo: torre de control, espuela y freno, pues le dirige y domina. A diferencia de ambos, el tiempo corporal es ciego para el futuro, vive solo en su instancia, en la experiencia de su pasar, en el testimonio y haber de su gravosa cuenta. Es así un tiempo que duele en carne propia, ásperamente pesado en ciertos casos, ágil en

otras ocasiones, siempre controlado en su ineluctable pasar por el testigo que lo sufre. El tiempo que así se desgrana de modo irreversible en la carne, se cuenta a sí mismo y es contado. Es temporalidad que se descarga sin descanso desde fuera —como tiempo *natural* que es, en principio—, y de consuno vive y muere desgarradamente en quien lo *tiene*. Del tiempo cósmico —en verdad abstracto, en cuanto *menção*— podemos decir que es radicalmente ajeno; del tiempo de la carne hay que confesar que nos duele, se experimenta, se sufre en las entrañas. Sin duda se apacigua la contradicción destacando que es *tiempo mencional dentro de la órbita del testigo*. Mas siempre será preciso acentuar con todo vigor su *presente*, ese especialísimo carácter de instantaneidad que *cobra cuerpo* en el cuerpo, que se ensancha en él, acaso por la *presencia* misma del testigo. De cualquier modo, es tiempo *natural* y tiempo que se *habita*, tiempo que desde fuera cuenta y tiempo que contamos y tenemos. E igual ocurre con el espacio. En suma: a diferencia de las cosas, pero lo mismo que el animal, y justo en *animalitas*, *habitamos* el *hic et nunc*. Este, no obstante, extiende tal *habitar* a la nuda naturaleza exterior, la tiene como *suya*. A riesgo de anticipar ideas, apresurémonos a enunciar que el hombre solo *habita* esa porciúncula de nuda realidad que le es propia: el *hic et nunc*. Esto aclarado, ya podemos limitarnos estrictamente al *nudo* mismo que nos ata a la realidad, al *ex*. No podemos saltarlo, es nuestra sombra ineludible; estamos aherrojados a este cruce puntual de espacio y tiempo. En tal sentido, tiene razón Merleau-Ponty cuando dice que *el cuerpo “habita el espacio y el tiempo”* (18). Y como, en verdad, *el hombre no habita* precisamente el extraño ámbito del *ex*, ya se ve que hay aquí un problema a iluminar en todos sus matices. Desde luego, *el hombre*, no *el cuerpo*. Pero, prosigamos. El cuerpo en cuanto *nudo* de entrada al *ex* o insalvable toma de posición en el mundo, está condicionado sin remedio en los límites que a tal cruce o *nudo* se refiere. Es por eso que el cuerpo *tiene* espacio natural, traducible métricamente, al igual que *tiene* tiempo irreversible, envejece al compás del reloj. Todas las secuencias del nacer siguen apretadamente al cuerpo desde tal *nudo físico*, natural, y con ellas la extranjería misma donde hemos sido lanzados. Tal *nudo* no se desata; en todo caso, se taja. Solo la muerte *devuelve* el cuerpo a la

naturaleza, le cosifica ahí como cadáver. Mientras el cuerpo aliente, ese punto de contacto pesa de extraordinario modo en nuestras vidas. Y con ello entramos al segundo aspecto indicado: el de las consecuencias. Dicho *nudo* espacio-temporal determina de arriba abajo todo nuestro horizonte, aunque no por sí mismo, en unicidad causal. La índole exacta de esa determinación solo puede comprenderse con exactitud si se evitan dos confusiones: la del cuerpo y el hombre, la de existencia y vida. Visto *existencialmente*, el ámbito espacio-temporal es abstracto, idéntico para todos. *Vitalmente*, en cambio, se nos aparece de modo muy concreto y perfilado. Es que por detrás del cuerpo se extiende todo el dinamismo estructural del hombre; sobre ese mismo punto de *existencia*, toda la dinámica del vivir y el convivir. La privatísima condición de ese *nudo* de entrada en lo natural persiste condicionando toda nuestra vida y todo nuestro mundo. Pero la condición *presiona*, se queda *fuera*, no entra en *vida y mundo*, que *son*, en resumidas cuentas, *interioridades*. Siempre hay una tenaz confusión enturbiando nuestra mente. Tomamos la vida como algo *exterior y dado*, el mundo como *ajena realidad natural*. Pero mi vida la construyo yo, íngromo y solo, desde dentro de mí mismo, unas veces en lucha, otras en apoyaturas y deslizamientos. Y el mundo que topo *ahí*, ante mí, no es menos *interno* que mi vida, menos *artificio* humano que esta, pues desde *dentro de los* hombres se ha ido forjando, hasta cubrir tupidamente, al proyectarse fuera, toda la realidad natural. Se advierte, entonces, la consecuencia de esta condición natural que es el cuerpo: me condiciona, me aprieta, me presiona, mas dejándome libre en la *interioridad* encontrada. Lanzado a un *ex*, me encuentro en un *intus*. *En esta paradoja se esconde la clave misma del hombre*. Su negatividad a la existencia es tan radical, que a las puertas mismas de la vida la aniquila, y así entramos de golpe en una *tercera realidad*, que no es la extranjería absoluta ni la absoluta ipseidad, nada natural ni dado, sino *artificio*, mundo en cuanto ordenación humana, *hechura* del hombre y *de su misma edad*. La condición solo es directamente eficaz en el ámbito natural, pero proyecta su presión por el tercer reino, el del artificio. Se construye el mundo bajo coordenadas espacio-temporales de índole natural, y la propia *vida* se va alzando desde el esquema mismo de la

existencia, en forzado respeto a sus lineamientos esenciales (19). Solo así se explica que el mundo –hechura nuestra– nos esté *dado* y de modo insoslayable. Es que el *nudo* corporal no solo fija una individualidad irrepetible, única –que designaré más adelante como “*aquí-propio*” –, la cual arrastra consigo el hombre desde el mismo nacer, sino que en su *hic et nunc* se proyecta también la fatalidad de un mundo humano, y por ello un especialísimo estilo de vivir. Desde este *nudo* se entra al mundo, no en cualquier lugar o instante abstractos, sino por la puerta estrecha de un determinado nivel histórico. Hay muchos mundos, claro está, dentro de lo que en general se llama *mundo*. A igual hora y bajo la misma sombra, emerge cada *nudo* en el suyo. El mundo de la cabaña campesina y el del palacio señorial no encajan exactamente. Ambos están, sin embargo, en un ámbito común de más amplio horizonte. Y así, no se nace sin graves consecuencias en cualquier parte, como no es igual la caverna de Altamira, la Roma de los Césares o el Versalles de Luis XIV. Según el nivel histórico, así será la vida en su basamento condicional. Desde este, ha de ir haciéndose a sí misma por su cauce de libertad. ¿Quién la hace? Ya está dicho: ella misma. Sin embargo, conviene precisarlo mejor. En su origen está ese *nudo de entrada*, con todo el peso de su carne, de su inmediatez a la *ex-sistencia*, a la naturalidad. Tiene ese *nudo* un *intus* basado en lo original del “*aquí - propio*”, el cual da estilo al “instrumental” típico de cada uno, a esa actividad *distanciadora* que es posible exaltar mediante ejercicio. Pero es de cierto grado, en cuanto dote natural. Tiene, además, cierto *vacío*, la mera posibilidad de un espíritu. Nada de natural en este, salvo la posibilidad misma. Lo que el espíritu sea, irá apareciendo desde dicho *nudo*, mediante asimilación de la espiritualidad mundana. Así se irá logrando el crecimiento y curva de cada vida. En todo instante, un *balance*, un nivel del *haber*. Es la vida ya vivida un resultado humano donde se perfila y reafirma sobre la marcha el sujeto. Así el *Quien* último de cada vida va saliendo de esta entre el carril natural de su *hic et nunc* y la asíntota de su libertad. Ajustan la vida, por tanto, tal asíntota y tal carril. Y por infinita que fuere la primera, al final de cada vida toma figura apreciable. Lo condicional del *nudo* corpóreo, en cambio, domina poderosamente por sus comienzos.

La vida empieza en la carne del nacer. Y justo en ella aparece con toda individualidad, en promesa de irrepitable, casi con unicidad absoluta. Ya se habla hoy de *antropología química*, por paradójico que parezca, para afirmar esa individualidad en las más profundas capas de lo biológico. Por tanto, la inicial identidad, la *physis* universal, en lo somático, pierde inmediatamente su carácter común, canjeable. Cada ente humano nace con singularidad bioquímica y con su propio patrón (20). El individuo comienza en la carne, como ya apunta la etimología de este término. El nivel histórico, común a un grupo, pero *propio* de este, se adelgaza aún más por el aspecto somático del *nudo*, a presión de su contenido individualísimo. Pero en cada vida hay algo más que lo histórico de base y lo biológico de origen: la vida misma, la curva biográfica que desde tal *nudo* se desarrolla. No solo somos historia y natural acervo biológico, sino concreta filigrana vital, es decir acontecer biográfico.

En este punto, precisamente, viene la sorpresa mayor, a la cual nos hemos ido encaminando paso a paso: la raíz oscura del conocimiento. Había dicho que durante siglos se ha entendido el conocimiento como luz, como plena claridad sin sombra. Y añadía, por otra parte, que el cuerpo aparece de pronto como algo muy extraño, pues *sin ser objeto ni sujeto*, sí *contaba en mucho para la subjetividad y la objetividad*, en cuanto “se aprieta” a ambas instancias. Ya queda indicado –parecía muy aconsejable la demora– lo que este *apretarse* significa. Sencillamente, presencia constante, presión, intervención, papel en el *drama* –es decir, en la acción, negocio u oficio del vivir–. El cuerpo es tan ineludible en la mística como en el amor carnal. Cuando se rechaza en la carne, la sexualidad retorna por el desvío del vocabulario. Desde el *Cantar de los Cantares* al *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, el verbo místico se estremece en imágenes eróticas. Y es que el cuerpo siempre entra en juego. No debe extrañarnos que *colabore* en el poema, en la sonata, en el sistema, en la ciencia misma. Nietzsche lo sabía muy bien por propia experiencia: luchando contra la enfermedad, filosofa, y confiesa que debe a la enfermedad su filosofía. También lo descubrió –como buen psicólogo– en el ejercicio mismo de su oficio, es decir en su actividad de escritor: el estilo –asegura– consiste en *comunicar un estado de ánimo*,

una íntima tensión del “pathos”, y así las leyes del estilo son las formas del gesto (21). Ahora bien: si el cuerpo entra en juego por fuerza y para todo, ¿cómo aceptar sin más lo sugerido por esas imágenes de la fosforescencia, de la luz cenital del espíritu, de la transparente inmediatez de lo claro y distinto? Reconozcamos, ante todo, que ese afán de luz, esa pasión de claridades y transparencias no ha sido vano capricho. En rigor expresa metafóricamente una de las más radicales y fecundas revoluciones de *la Grande Historia* —la del autohacerse del hombre mismo—. Por ella nos hemos desenredado de la presión caótica de las cosas. Desde ella nació el *homo videns*, descubridor y adelantado de una nueva región donde todo se afirma con seguros rasgos eidéticos, donde el primitivo y violento acosar de las cosas se entrega ahora con docilidad a la mirada. Su convulsión fue tan enorme, que aún repercute en nuestras almas, que sentimos, a veces con axiomática convicción, la poderosa eficacia de la vista, ese instrumento maravilloso que nos hace dignos de los dioses. La fenomenología husserliana sufre plenamente dichos *pathos*. “Halla su última palabra en el *ver*” —nos dice Waelhens— (22). Pero la evidencia de hoy tuvo su instante de ceguera. Los hombres tuvieron, literalmente, que *aprender a ver*. Hegel rastrea esta nueva actitud vital más allá de los griegos, entre los persas. Y supo definir el sentido de esa nueva manera de abrirse ante la realidad con su habitual penetración de mirada y concisa palabra: *Con la luz, el espíritu se despierta de la naturaleza*. Es que el ojo —como también supo descubrir la mente perspicaz de Nietzsche— tiene el poder de transmutar las cosas mediante dos operaciones vigorosas: simplificarlas y reducirlas a la intemporalidad esquemática de los conceptos a mano. Por tal efecto, las ásperas e incomprensibles materialidades que interceptan nuestra marcha se ofrecen en *espectáculo* y la apremiante circunstancia se torna *panorama*. Primero se advirtió la fosforescencia de las cosas mismas, luego, el medio de su fenomenalidad, la luz universal donde aparecen; finalmente, el espejo que las recoge. La conciencia es para el hombre cartesiano algo así como el escenario exacto de lo *eidético*, de lo *visto*. Y al degradarse *lo visto* en simple *contenido del ver*, en ideas vivenciales, aún sigue vigente la imagen de la conciencia como *espectáculo*: “el espíritu es una especie de teatro”, escribe Hume —tan cercano siempre al vivo sentir

de las cosas mismas— (23). Pese a los atisbos de Leibniz, todo se centraba en la conciencia. Olvidaban —por efecto del éxito mismo— que si bien se ilumina en ella el conocimiento, tornándose espectáculo, tras escena hay corredores y pasillos, tiempos de ensayo y tanteos de bastidores; en fin, todo un fondo de sombras desde donde la representación se va gestando. La conciencia no es todo, ni mucho menos. Antes que el psicoanálisis, ya lo sabía muy bien ese buceador de trasfondos que era Nietzsche, cuyas *antenas psicológicas* —son sus propias palabras— *palpaban secretos oscuros*. “La conciencia es una superficie”, repetía incansablemente (24). Bajo ella *palpaba*, en efecto, todo el peso sombrío de nuestro cuerpo. De modo exacto: no palpita por bajo o detrás del iluminado escenario, sino por la senda misma de la luz —cual el *jardín* en la esmeralda—. La más perfilada comunicación significativa marcha flanqueada por presiones carnales que le prestan su sangre. La luz misma no brilla sino entre sombras. Tampoco la conciencia es algo abstracto, absoluto, pues se expande por mil raicillas en busca de alimento. Es en este topar con la conciencia encarnada que Gabriel Marcel se decide a lanzar su consigna: “Romper de una vez por todas con las metáforas que representan la conciencia como un círculo luminoso, en torno al cual solo habría tinieblas para ella. Al contrario, es la sombra la que está al centro” (25).

Conviene insistir en este punto, pues parecerá extraño. La céntrica sombra de que habla Marcel es justamente el cuerpo, es decir ese *nudo* privatísimo de nuestro ingreso en la existencia. ¿No es algo a rehuir, sin embargo, en cuanto germen de errores y pasiones? “Tenemos un cuerpo que habla más alto que Dios mismo, y ese cuerpo jamás dice la verdad”, exclamó Malebranche, confesando así algo más que mística: el dolido arranque vital de su individualísimo filosofar (26), y el cual es, por cierto, otra espléndida reacción contra la enfermedad y el propio cuerpo. Teóricamente, parte el oratoriano de la inmediatez de la conciencia cartesiana, e incluso la potencia hasta sugerir la *religatio*. Los cuerpos —decía Descartes— “no son conocidos porque los veamos y toquemos, sino porque los entendemos o comprendemos mediante el pensamiento”. Solo este me es inmediato: “nada hay que me sea más fácil de conocer que mi propio espíritu” (27). Pero el odio de Malebranche al carnal existir era

tan grande, que buscó una conciencia sin las ataduras del *hic et nunc*, e incluso realza a lo divino la materialidad en sí, sobrepasando impetuosamente al propio San Agustín. Su *visión en Dios* es total, sume en ella la idea y la extensión. Con mayor rigor lógico, Berkeley le reprochará –en sus escritos y verbalmente– la inconsecuencia. Para el insobornable irlandés no hay materia alguna, todo es espíritu, *cogitatio*, aunque *de índole divina*. Por tales derroteros lleva el exclusivismo de la inmediatez cartesiana. Ahora bien: ¿no hay otra inmediatez, la de la carne? ¿Inmediatez carnal? ¿Qué quiere decir esto? Respondamos pausadamente. Y sin temor a iniciar el responder desde muy lejos. Ante todo, habría que adelantar que hoy comienza a manifestarse en la filosofía –acaso en la historia misma del hombre– cierto sorprendente retorno al más primario de los sentidos, al del tacto. Yo creo observarlo así, y justo como revuelto fondo de esa corriente poderosa que desemboca en el *sum*. Se trata de un retorno dialéctico, claro está, por el cual se *reasume* –asimilada en la negación misma– esa ciclópea conquista de la luz a que antes me refería. Dicho de otro modo: hoy se va imponiendo el *sentir* –algo más que mera idea u ocurrencia– de la realidad tangible. Si las cosas se tornan espectros exangües, ¿siguen, de veras, siendo cosas? La precisión eidética, geométrica casi, ha idealizado con exceso, resta peso a la realidad. ¿No será aconsejable un devolver a la carne sus derechos? Al menos se comienza a reconocer que hay ciertas imprecisiones de las cosas, algunos esfumatos en sus perfiles que sería correcto respetar. La contradicción, por ejemplo, ¿será siempre el resultado de nuestra incapacidad, y no un modo de ser en las cosas mismas? Devolvamos *a lo visto* su riqueza *exacta*: la *precisa imprecisión* que a veces pide. No debe confundirse jamás el comprender con la falsificación que aniquila. En suma: el motor de esta revolución emergente no es el azar o el capricho, sino una voluntad de *respeto a las cosas mismas*. Y nos va en ello, nada menos que el mundo, la reconquista de su especialísima realidad. Porque esta no se reduce a la de la cosa, a la *res*, y menos aún a la *nuda* realidad, en el fondo pura *mención fundada*. Realidad auténtica es eso con lo cual topamos, que nos aprieta de veras por doquier insoslayable siempre, aunque inmaterial en gran parte. Realidad es el *mundo* en que estamos –ese *artificio de nuestra edad*–, engendro

nuestro, es decir del hombre en su historia, y no obstante *resistente*, manifiesta objetividad. Ahora bien: en este engendrar mundo, ¿dónde halla el hombre todo el material que lo encarna? Pues no sería respuesta suficiente la que remitiera al estricto ámbito de la conciencia. Creer en pura actitud mental es tanto como afirmar la existencia de fantasmas. Para que desde este sentir se alcen mundos, hay que prestarles carne propia. Ahora bien: dicha raíz objectante de materialidad *creedera* no puede ser la visión, sino el *tacto*. Ortega supo comprenderlo. El tacto, al menos en su forma primigenia, la de *contacto*, es puro dato, no construcción, conquista. Redúcese a relacionar un *intus* y un *extus* indeterminados: “La forma decisiva de nuestro trato con las cosas –nos afirma– es, efectivamente, el tacto”; en suma, ese sentido originario del cual se derivan los demás por reacción diferenciadora. “Y si esto es así –añade–, por fuerza tacto y contacto son el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo.” ¿Palabras vanas, acaso? Escuchemos su explicación: “El tacto se distingue de todos los demás sentidos o modos de presencia porque en él se presentan siempre a la vez, e inseparables, dos cosas: el cuerpo que tocamos y nuestro cuerpo con que lo tocamos. Es, pues, una relación no entre un fantasma y nosotros, como en la pura visión, sino entre un cuerpo ajeno y al cuerpo nuestro.” Es decir: “en el contacto sentimos las cosas dentro de nosotros, entiéndase, dentro de nuestro cuerpo, y no como en la visión y audición, fuera de nosotros” (28). Errará quien deje esta observación en estricto nivel psicológico, pues se pierde con ello su grave densidad metafísica. Ortega apunta a un *con-tacto* que es una *inmediatez* del *con*, pues *dentro del cuerpo* se produce. En la inmediatez de la conciencia no hay un *con-ver*, sino lo *visto* en el *ver puro*. La cosa no colabora. En cambio, la inmediatez interna del *contacto* es compleja, conjuga las dos instancias del *resistir* e *insistir*. Equivale al *esfuerzo* de Maine de Biran –también un hecho primario muy complejo–, pero volcado ahora desde el interior del cuerpo *propio*, del *mío*, a la auténtica realidad primaria, cuyo requisito formal es el *con*, y es por tanto previa a cada sujeto y sus cosas, pues justamente estas y aquel surgen en la primaria realidad del *contacto*. Domina a Ortega la misma ansia de tangibilidad que dominó a Berkeley –pese a su inmaterialismo–, cuando le hace decir

a Filonous: “las cosas reales son las mismas cosas que veo y palpo y percibo con mis sentidos” (29). Sólo que, en lugar de ser dichas cosas *ideas en la mente de Dios* —que esa es la *realidad* del irlandés—, son *cuerpos desde el sensible cuerpo del hombre*: “El contorno o mundo patente se compone, ante todo y fundamentalmente, de presencias, de cosas que son cuerpos. Y lo son porque ellas chocan con la cosa más próxima al hombre que existe, al yo que cada cual es, a saber: su cuerpo. Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo” (30). El hombre, por tanto, ya no es el *ego* recluso en el vacío de la estufa cartesiana, no es conciencia condenada al extraño, sorprendente trance de *deducir* desde sí misma, cual prestidigitador del mágico sombrero, la inmensa plétora del mundo la absoluta lejanía de Dios, la áspera fricción del propio cuerpo. Con decidido gesto, Ortega corre el enfoque al otro extremo, al *sum*. Acaso pueda replicarse que ese *sum* suyo, aunque carnalizado, se ajusta demasiado al *ego*, pues brillantemente insiste en lo radical de “*mi*” vida, la “*mía*”, la “*de cada cual*”, y justo como soledad. Sin embargo, otros textos sugieren, apuntan, requieren incluso, cierto basamento originario del *con*, del *nos sumus*, de la *nostridad*. En todo caso, se mantiene lo básico: el hombre, “alguien que está en un cuerpo”; y saca, además, su grave consecuencia: el primado del cuerpo respecto al mundo. “Este simple pero irremediable hecho —añade— va a decidir la estructura completa de nuestro mundo.” El mundo es *del* hombre; pero este vive “infuso, recluso” en su cuerpo, es “personaje espacial”. Y no se arrastra el cuerpo en vano: “Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios. No me permite ser ubicuo.” El hombre vive en función del *hic et nunc*, como “punto de toque”, aherrojado a su puesto intrasferible, irrepetible, pues el cuerpo complica algo diviso, separado: la real unicidad. Y como en su meditar a Ortega le interesa el mundo, adelanta esta evidente correlación: “El mundo es una perspectiva.” Tesis, por cierto, que envuelve una ley estructural del mundo. Y al decir *mundo* no se entienda únicamente materialidad, aunque de la materia corporal proviene: “Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo, no solo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo estén colocadas con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales!” (31).

§ 15

Ya se advierte que esto conlleva una grave consecuencia, la cual será necesario peraltar con sumo vigor. Dícese que *cuanto hace frente al hombre y cuanto en él mismo se alza, tiene en el cuerpo su raíz u origen*. O sea: *mundo y conciencia se “sus-tentan” desde el cuerpo emergente*. No solo el sistema de todas las objetividades que traban por sus pies al sujeto, sino el saber de ello y la sapiencia del propio saber como sujeto se generan y explayan en base a la individualidad corpórea, a partir de la atómica unicidad de nuestro *nudo* de acceso al *hic et nunc*. Integrado a unidad estructural: el sujeto comienza literalmente por la carne, toma *estilo* psíquico desde cierto “*aquí-propio*” –que más adelante se precisará–, traspasa luego este reino hasta desembocar por lo cimero humano, por lo espiritual. Aquí, en tal cima de su ascensión, logra forma propia, “personal”. Pero, entiéndase bien: el sujeto auténtico recorre toda la escala, es *foco* a lo vectorial de toda nuestra estructura ontológica, comienza precisamente desde la opaca atadura a la inhóspita *ex-sistencia*. Ese comienzo –justo en el “*aquí-propio*”– es dialéctico, tiene por motor el “*in-ex-sistenciar*” que nos caracteriza ónticamente, la *insistencial* repulsa a la instancia foránea, a la *resistencia*. Desde el *extus* radical y por reacción, logramos emerger o brotar por sus poros, pues solo *estamos arrojados* –estamos, no *somos* parte– a la physicalidad, a sus sacudidas espacio-temporales. No obstante, quedamos prisioneros del *nudo* o atadura por donde surge o brota *cada uno* de nosotros. El hombre conserva un evidente *sub* en la condición de *yecto* –su natural sesgo de *subjectum*–. El carácter *insistencial* se adelgaza y agudiza para calar la *resistencia*, ensánchase en búsqueda de alimento y de luz. Pero la *animalitas* arrastra consigo el estilo cuasi “vegetal” del emerger, aunque se libere espacialmente de la atadura, tórnese semoviente. El hombre, además, *la niega*. El “*in-ex-sistenciar*” late ya en la mismísima carne. Mas todo negar perfila la afirmación correspondiente desde la faz negada. Tras el “no”, seguimos condicionados por lo *in-ex-sistenciado*. Lo cual quiere decir, en rigor, que el sujeto individual es *difícil logro*, una *empresa* al menos, en modo alguno previa posesión gratuita. Algo

así intuía Nietzsche cuando gritaba, con la hiperbólica osadía del genio, que *el sujeto es una ficción*, que *el ego no existe*, que *el concepto de “individuo” es falso*. Y justo al decir esto, tomaba “el cuerpo por guía” de su pensar. Por eso afirmaba: “el hombre es una pluralidad de fuerzas jerarquizadas”, “está *condicionado* por su existencia” (32). Acaso hubiera escrito hoy: condicionado por la *ex-sistencia*. Pero ahora solo importa subrayar este especialísimo carácter que el *nuevo sujeto* cobra. Ante todo, es *complejo*, y no simple. Además, *en honda oposición al de todo cartesianismo y racionalismo*: su luz se gesta trabajosamente desde abajo, en los roces sombríos de la carne. En tercer lugar, su oposición a lo real y objetivo no es completa, *no abre simas sustanciales* como el sujeto cartesiano, sino que se limita al nivel gnoseológico, es decir a un momento procesal de larga maduración. En su fondo óntico, subjetividad y objetividad se traban estrechamente, en abrazo dialéctico. Por eso es que el Universo entero pasa por todo el hombre, adelgazándose desde el *nudo* corporal de origen. Y el sujeto, por su parte, trasgrede su perfil bipolarmente, no solo por el cuerpo, desde abajo, sino espiritualmente, hacia arriba, en voluntad circular, con hambre y sed de realidad, hasta el punto de recorrer el mundo entero. Sujeto y mundo son *complementarios*, no simplemente opuestos. Ambos cuentan en el dinamismo de la circularidad universal.

¿Se ha aclarado suficientemente y a sesgo filosófico esta inmediatez corporal? ¿Se *palpa* ahora cómo *fundamenta* el mundo con más hondo rigor que la inmediatez cartesiana? Se pregunta, claro está, por el reconocimiento *filosófico* de tal *connigüidad*; pues el saber *vital* correspondiente ha existido siempre, incluso al compás de las más obstinadas racionalizaciones. La confianza extremada de Descartes en su propio espíritu y en sus *átomos de evidencia*, que le obliga a *deducir* el mundo y su propio cuerpo, nada podría valer, en definitiva, contra su propia seguridad *vital* en cuanto hombre de carne y hueso (33). En actitud espontánea, dejándose vivir, bien se sabe, como dice Nietzsche, que “el cuerpo es un pensamiento más sorprendente que el *alma*”. Y se justifica así: “En todo tiempo se ha creído más en el cuerpo, nuestro bien más auténtico, nuestro ser más cierto, en suma nuestro yo, que en el espíritu

(en el *alma*, en el *sujeto*, como se dice en nuestros días, con el lenguaje de la escuela). A nadie se le ha ocurrido jamás considerar su estómago como un estómago extraño.” Y volviéndose contra el cartesianismo, le pregunta: “Si la creencia en el cuerpo es sólo la conclusión de un razonamiento, de suponer que la conclusión sea falsa, como piensan los idealistas, ¿no se plantea la misma interrogación respecto a la creencia del espíritu en sí mismo, si así es causa de conclusiones falsas?”. Para Nietzsche no hay duda: “La creencia en el cuerpo es... más fuerte que la creencia en el espíritu, y el intento de minarla mina también, y más profundamente aún, la creencia en la autoridad del espíritu” (34). Es que, en verdad, se basa en otro supuesto muy diferente al cartesiano. Y su reproche cobra hondura cuando se le restablece al nivel propio de esta pregunta: ¿Cuál es el sujeto auténtico? Si se piensa cartesianamente en un sujeto simple, indescomponible, de índole espiritual, entonces el cuerpo y todo lo extenso se aleja definitivamente, pasa al otro lado de una sima infranqueable. Como bien dice Marcel, se poseerá así lo indubitante, pero solo a nivel epistemológico, reducido a esquema mental, a validez de pensamiento. Para *recuperar la realidad* y palpar su peso ontológico, hay que devolver al sujeto todo su complejo caudal, todas sus *sensibilidades*, toda la riqueza de sus recursos. Y entonces se descubre, al hilo de esa dimensión vertical un sujeto ascendente, que puja por el hombre de abajo arriba, desde la carne al espíritu, trascendiéndose y superándose, venciendo en su propia condición carnal desde la carne misma. A este enfoque, por el cual el sujeto es síntesis siempre en marcha de nuestro *eje estructural*, del hombre entero, el cuerpo ya no resulta lo sustancialmente otro, sino la propiedad germinal, el *nudo óntico* que nos ata a la *ex-sistencia*. El cuerpo es tan irrenunciable como inmediato. La inmediatez del cuerpo ya no puede calificarse, por tanto, de problemática. Será un “misterio”; —según se dice—, en cuanto elude lógicos esquemas, propone paradojas; pero, en definitiva, esa su faz misteriosa no deja de entregarse al bies de *menciones fundadas*.

El cuerpo, en resumidas cuentas, constitúyese en “*sus-tentador*” natural de todas nuestras intervenciones insistentes ante la resistencia. Y en parte él mismo es *interventor*, pues por sí y ante sí procede en

lo más elemental. A mil sesgos trasluce por todo: en la presencia de las cosas, en el peculiar azogue de la conciencia, en la trabajosa empresa de crearnos un espíritu superador. Desde su oscuro alentar asciende la ágil dialéctica de nuestra condición *ex-sistencial*, plegándose en ciertos límites al logrado perfil de nuestras vidas. Por su presión germina también la realidad carnal del mundo inventado, del ordenado sistema de *nuestra edad*. Resumidamente: *porque hay cuerpo hay el táctil ahí, algo y no nada*. Sin la palpitante presencia de la carne, todo sería fantasía, fuegos fatuos sin peso, irreales sombras. Ya se ve que la facticidad del cuerpo propio es tan ineludible como de graves consecuencias. Vivimos embarcados en él, aherrojados a su mástil; equivale a la cuna y sepulcro de nuestras vidas. Porque *estamos sujetos* en nuestro cuerpo, mediatizados por él, *somos sujetos*. Y como tales, desde cárcel carnal lo medimos todo. El *nudo* privatísimo del *hic et nunc*, el que nos ata a la *ex-sistencia*, se arrastra de por vida como único metro a mano. El cuerpo y sus coordenadas corporales son *data*, *haber* original —conceptos a no confundir con el de *naturaleza*—. ¿O no es cierto que nacemos en cuerpo y desnudos? Los *data* de tal *haber* primigenio se adelantan por fuerza, de arriba abajo nos compulsan. *Aquí* es metro a toda distancia, mide proximidades y lejanías; *ahora*, compás a todo instante —de consuno, fugaz y permanente—. Estas privatísimas espacializaciones y temporalizaciones presionan a fondo desde el cuerpo, trascienden sus fronteras (35). Por doquier fluye cierta perspectiva del tiempo, en toda fluencia cristalizan escorzos de la coordenada espacial. Y no es solamente una perspectiva del *ver*, sino ante todo y sobre todo una jerarquía del *contacto*. Según sea la presión existencial —su *resistencia*—, así se sentirá sordamente su amenaza, así reaccionará el hombre en su *insistir*. Los auténticos *ex-stasis* temporales —pasado y futuro—, esas bases foráneas del *nunc*, solo desde el alentar temporalizante de cada quien tienen sentido. La asombrosa reversibilidad del tiempo humano, el de la libertad, se apoya y mide justamente desde el absoluto y privatísimo punto temporal de nuestro *nudo* de atadura y entrada. Porque estamos reclusos en nuestra cárcel carnal, tiempo y espacio, mundo y espíritu, cuanto de carne nace, se encarna y toma peso, tórnase real, se *realiza*. La más elemental tarea en la invención mundana comienza con el cuerpo.

Pensemos en la totalidad de las cosas, en la universal presencia de la inhóspita extranjería donde hemos sido lanzados. ¿No es cierto que todo se agolparía de pronto, indiscriminadamente, cual limaduras ante un imán, ahogándonos, sumergiéndonos, aplastándonos?. Se comprenderá entonces la primaria función –tan constante como inadvertida– que al cuerpo corresponde. Actúa en cierto modo como un filtro. Es un distanciador, un director de escena en el gran teatro de la presión foránea. Ya se ve que *no solo pone orden el espíritu*. El cuerpo –desde la originalidad de su *intus*– es el primer demiurgo, el inconsciente inventor y condicionador de todo orden. En él está la clave para entender de veras la *técnica distanciadora* que nuestra índole de *tecnitas* impone a la *ex-sistencia*. Pues somos *tecnitas* ya en la más honda raíz corporal y justamente porque *hay cuerpo*. Técnicas *naturales*, desde luego, semejantes a las del animal, son las del cuerpo. Su espacializar y temporalizar crean artificio mediante mecanismo *natural*. Pero la técnica auténtica del hombre, la creadora de artificialidad mediante recursos *artificiosos*, está condicionada por ese hacer técnico ya actuante en ciertas especies zoológicas, que el cuerpo humano ha acendrado. El cuerpo, además, a su modo *sabe* de dichos logros distanciadores, pues es sensible, goza del recursivo contacto, por el cual se encarnan las resistencias. La carne no es nuestra enemiga, sino nuestra inapreciable aliada. Sin la carne, nada habría. En ese milagroso laboratorio corpóreo se esconde el secreto universal, tanto el de la realidad *resistente* como el de la *insistencia* del espíritu.

NOTAS AL CAPITULO V

(1) Heidegger, *Ser y Tiempo*, §12.

No importan demasiado al caso las expresiones “entes a mano” y “entes ante los ojos”, que corresponden a la terminología de Heidegger. Los primeros son los *manejables*, es decir los *útiles*. A la forma de ser del útil la llama “ser a la mano”. Por “entes ante los ojos” sobreentiende cuanto existe, aparte del *Dasein*, pues el modo de existir este es diverso del anterior. Por eso emplea dos vocablos al caso. El término tradicional *existentia* –distinguido de la *existencia* (*Existenz*), que corresponde al *Dasein*– “quiere decir ontológicamente “ser ante los ojos”, una forma de ser que por esencia no conviene al ente del carácter del “ser ahí” (*Dasein*). Evitamos la confusión usando siempre, en lugar del término *existentia*, la expresión exegética “ser ante los ojos” (9 de *Ser y Tiempo*). En nota posterior y a su tiempo se precisará más.

No huelga recordar que Schopenhauer parte del radical distinguir hombres y cosas. Siempre se ha realzado al hombre, claro está. Pero Schopenhauer sabe hacerlo a fondo. En el comienzo mismo de su obra capital, subraya dos exclusividades de la criatura humana: ser sujeto y sorprenderse de su propia existencia. Ambas suponen esta tesis: el hombre, único ser con conciencia de que el mundo es representación. Puesto que sabe de esta básica verdad *a priori* –nos dice– el hombre es el representante, mientras que todos los demás entes son pura representación. Representante equivale a sujeto; representación, a interno correlato del objeto. “Sujeto es quien todo lo conoce y de nadie es conocido... Cada hombre es un sujeto de esta especie, aunque solo en cuanto conoce, no en cuanto sea conocido” (cf. El mundo como voluntad y como representación, lib. I, §§. 1 y 2). El Cap. XVII del Apéndice a dicho libro I, comienza así: “Excepto el hombre, ningún ente se sorprende de su propia existencia.” Justamente, este asombro humano produce la actividad reflexiva, el reflejarse sobre sí mismo, su preguntar por el *qué* de todo. Y añade: “Con este asombro y estas reflexiones nace la llamada necesidad metafísica, solo propia del hombre; por tanto, podemos considerar a éste como animal *metaphysicum*.” Pero Schopenhauer no siente la necesidad de distinguir entre *categorías* de los entes y *existenciarios* del *Dasein*. O sea, solo contrapone cosas y hombres desde la *conciencia* del existir, no desde la estructura misma de la *existencia*. Es la traba natural de su idealismo.

(2) Heidegger, *Ser y Tiempo*, §22, 23 y 24.(3) Heidegger, *Ser y tiempo*, 12.(4) Como bien se sabe fue en Grecia donde se ha formado la idea traducida por *habitus* en latín. Aristóteles, en su *Ética nicomaquea* dice que “los hábitos (ἔξεις) nacen de los actos semejantes” (lib. II, cap. I. 1003 b, 20). Y añade que debe practicarse dicha actividad de modo continuado (1114 a, 10). Tal idea pasó al refranero: *Una golondrina no hace verano*. La tesis de Aristóteles puede formularse así: la reiteración

de un acto a lo largo de toda una vida modifica el ser natural, transforma el originario modo de ser de acuerdo con dicho obrar. El Arcipreste de Hita, en su famoso Libro de buen amor, le ha dado esta expresión concisa y exacta: “La costumbre es otra naturaleza” (estrofa 166). Esta otra naturaleza o *naturaleza segunda*, adquirida mediante el propio y reiterativo hacer, equivale justamente a la medulada miga del *habitus* latino. En cambio, para la simple costumbre –en cuanto pasajera– el romano empleaba *consuetudo*. El hábito de la psicología moderna era la *habitud* –caracterizado por su base y limitación al campo nervioso, mientras que el *habitus* se forja en el plano de la inteligencia, la voluntad, los sentimientos elevados, y en vista al excelente quehacer. El uso de *mos* se entendía como versión del *ethos* griego, ya en fusión del *oëqoz* como *carácter* y del *Áqoz* como *morada*, que Aristóteles declara expresamente al comienzo de La Gran Moral (lib. I, cap. VI). Esta fusión se relaciona con el término *oëxiz* o *estado habitual*, pero bien entendido que desde su raíz de *posesión*, y además en cuanto posesión *humana*, y no posesión física de alguna cosa, según ya había distinguido Platón en el Filebo. La multivocidad del verbo *oëcein* –haber o tener en la lengua griega– toleraba otros varios sentidos, según se indican por Aristóteles en el famoso léxico de la Metafísica (lib. V, cap. 23). Por lo demás, esta *incorporación posesiva en la humano* parece tomar en Aristóteles tan amplia funcionalidad, que bien podría investigarse si hay en él una primera intuición de lo trascendental, al menos en cuanto concede al *habitus* (ἐξίς) un puesto de primera clase en la actividad intelectual, cuando nos dice en los Segundos analíticos que los hábitos nos llevan a la aprehensión de los principios básicos en la ciencia demostrativa (lib. II, cap. 19. 99 b, 15 y ss., con 100 a y 100 b).

Aquí conviene advertir, sobre todo en relación a cierta nota anterior, que la idea de *habitus* tiene mucho que ver con la de *estilo*. Spengler lo subraya muy bien: “Cuando hablamos de *habitus* de una planta nos referimos a su peculiar modo de manifestarse exteriormente, al carácter, al curso y a la maduración de su paso por el mundo...; carácter por el cual cada una de sus partes, y en cada una de sus épocas, se distingue de los ejemplares de las demás especies... El concepto de estilo ha querido expresar siempre cierto sentimiento indefinido de esta peculiaridad”. (Spengler, La Decadencia de Occidente, parte I, cap. II, apartado I, §8).

- (5) Son de gran interés las confesiones de este enfermizo, tímido e introvertido filósofo. Su voluntad intimista se expresa sentenciosamente: “Es en nosotros mismos donde es preciso descender, es en la intimidad de la conciencia donde es preciso habitar, para gozar así de la verdad y alcanzar la realidad de todas las cosas” (Diario íntimo, 25 noviembre 1816). Afirma incluso: La “experiencia interior” me permite “buscar en el fondo de mi ser y en la *idea de Dios* que ahí se halla, ese *punto de apoyo* imposible de encontrar en otras partes” (30 noviembre 1816). Pero no son menos expresivas de su verdadera intuición filosófica estas otras anotaciones, en las cuales pone en juego las íntimas *resistencias* con las *energías* superadoras: el *esfuerzo*, la *actividad*, el *querer*. Una de ellas destaca algo que recuerda bastante los *temples vitales* de Dilthey: “La especie

y cualidades de las imágenes, la manera como nos afectan, dependen esencialmente de las disposiciones, buenas o malas, del estómago, el cual rige en cierto modo toda nuestra sensibilidad. Hay un tono y un modo fundamental para la sensibilidad, el cual se forma en todas las impresiones propias de los diversos órganos, cuyo centro es el estómago” (3 enero 1817). Otra nota, esta más importante y de mayor repercusión, asegura que “la distinción del hombre interior y del hombre exterior es *capital*” y debe ser base de futuras investigaciones. Por los diferentes contextos no parece reducirse a la del cuerpo-alma, sino más bien a un cambio completo en el enfoque mismo del estudio humano, de modo que no solo cabría distinguir así una visión *introspectiva* y otra *conductista* del alma, de la psique, sino otra perspectiva dual respecto al cuerpo, posibilitándose con ello el estudio del cuerpo *propio*, de las reacciones de *mi* cuerpo, el *mío*. Y aunque no lo diga de modo explícito, bien lo hace indirectamente y a lo largo de todo el Diario, a veces de enfermiza manera. De aquí las líneas que quizá resuman mejor esa posición de enfoque: “Los modernos no se han aplicado más que al hombre exterior, desde esos que no ven por doquier más que sensaciones, hasta esos otros que hacen descender del cielo las ideas con las lenguas. El hombre interior no puede manifestarse de tal modo hacia fuera; cuanto es imagen, discurso o razonamiento, lejos de reproducirlo desnaturaliza o altera sus formas propias” (28 octubre 1819). Justo es reconocer que el modo de expresarse en dichas líneas no parece trascender del todo el mero intimismo. E incluso es necesario subrayar que, con esa distinción, apunta y se desarrolla cierta tendencia mística. Confiesa, por ejemplo: “Actuar, meditar y orar constantemente: he aquí los únicos medios de renovación del hombre interior” (19 febrero 1824). No obstante lo cual, sus anotaciones sucesivas mantienen la misma preocupación por su cuerpo y reacciones que a todo lo largo de su Diario ha mostrado. Solo que ahora ganan precisión, y justo por la mentada oposición de los *dos hombres*. Se resumen muy bien en una de las notas finales, como lucha constante y variable en sus efectos, entre energías y resistencias. En ella –escrita el 10 de mayo de 1824, pocos días antes de su muerte– distingue tres estados del organismo y de las facultades sensitivas. En uno nos envuelve “el caos de las impresiones internas”, “todo es resistencia”. Hay tal armonía en el opuesto, “que ninguna impresión predomina”. En el intermedio, “la resistencia se hace sentir por dentro y en consecuencia por fuera, como una energía sentida para sobrepasarlas”.

(6) Merleau-Ponty: Fenomenología de la percepción, primera parte, cap. II.

En su curso sobre Las Ciencias del Hombre y la Fenomenología (parte I, capítulo III, 1) realza Merleau-Ponty la preocupación de Husserl por el cuerpo. Dice así: “Al comienzo de su carrera insistió sobre el hecho de que la relación del cuerpo con la conciencia solo puede ser exterior.” La conciencia del hombre no se me aparece en sí misma –añade–, “la capto como ligada mediante relaciones de causalidad a cierto objeto llamado cuerpo”. Pero esto no altera mi aprehenderla, tras el cuerpo del otro, como pensamiento independiente del cuerpo. “Pero, a medida que

Husserl avanza, por ejemplo en las Meditaciones Cartesianas, mucho más tardías [de 1929], la relación con el otro, y en general la relación de la conciencia con el cuerpo, se profundiza. En las Meditaciones Cartesianas la experiencia del otro me es como enseñada por la espontaneidad de mi cuerpo. Todo sucede como si mi cuerpo me enseñara lo que la conciencia no supiera enseñarme... Así el cuerpo ya no es solo un objeto al que mi conciencia se halla ligada exteriormente, sino que me es un medio para saber que hay otros cuerpos animados; lo cual quiere decir que su propio lazo con mi conciencia es más esencial, es un lazo interior.” ¿No olvida Merleau-Ponty, sin embargo, la preocupación fundamental de Husserl? Su revisión del punto de partida cartesiano le obliga al *cogito*, establece el *sum* como mera consecuencia, tiene que efectuar otra *deducción* del mundo y de las restantes conciencias. En efecto, el tema básico de la Quinta Meditación –donde Husserl trata el problema del cuerpo– consiste en asegurar cierto intermonadismo, cierta *comunidad de mónadas*. La experiencia del otro se considera, pues, en tal intención, para lograr la coexistencia de mi yo con el yo del prójimo, para la “creación de una *forma temporal común*” (55) que será primer grado de una comunidad más amplia. Demuestra así que “son mónadas que existen por sí mismas de la misma manera que yo existo para mí”. De lo cual concluye: “Pero entonces existen también en comunidad” (56). Y trátase, además, de cierta comunidad *única*: Cada grupo de mónadas “pertenecen, en verdad, a una comunidad universal única. E insiste: “*No puede, pues, en realidad, haber más que una sola comunidad de mónadas, esa de todas las mónadas coexistentes; por consecuencia, un solo mundo objetivo, un solo y único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, una sola Naturaleza*” (60). Pues bien: desde este clima, desde tal preocupación del pensar, se comprende que el cuerpo sirva de *recurso* para evitar el solipsismo. Y que el cuerpo de la mónada principal, el de mi yo, aparezca como instrumento conocedor de los prójimos al través de sus cuerpos. Para ello, claro está, se precisa un enlace directo entre cuerpo y conciencia. Pero, tal “lazo interno” no implica exactamente un considerar el cuerpo en cuanto *propio*, sustancializado y fundido con la conciencia. Ciertamente Husserl dice en el 54 de dicha Meditación: “Se afirma [el yo] de manera continua en la medida en que todo el desarrollo de los datos de mi sensibilidad primordial y directa corresponde a los procesos que, en sus tipos, me son familiares, gracias a mi propia actividad en mi cuerpo. Se llega *después* a la *Einfühlung* de contenidos determinados de la *esfera psíquica superior*. Nos están sugeridos, indicados, ellos también, mediante el cuerpo y por el comportamiento del organismo en el mundo exterior.” Esta graduada relación entre la conciencia y el cuerpo parece interna, en verdad. Pero el comienzo de la frase desvirtúa a mi juicio su primera apariencia, pues establece entre ambas instancias una relación de contenido a continente. Escribe, en efecto: “El yo está determinado, ante todo, solamente como actuando en el cuerpo.” Está dentro de él, pero no emerge como expresión suya, entrañablemente condicionado. De hecho cuerpo y conciencia se le aparecen a Husserl como realidades heterogéneas

en modo radical, es decir sustancias diversas, cual las cartesianas. Y lo que Husserl persigue mediante tal relacionar, por íntimo que fuere, reducese a establecer un tránsito, cierta comunicación entre las mónadas. Su esquema es este: “En mi esfera primordial, mi cuerpo, refiriéndose a sí mismo, está dado en el modo del *hic*; todo otro cuerpo –y también el cuerpo de los otros– en el modo del *illic*” (53). Ambos *modos de aparecer* son diversos por algo más hondo que la mera distancia. Y para salvar la radical separación recurre Husserl a la analogía: “Ese modo de aparecer recuerda el aspecto que tendría mi cuerpo *si yo estuviera allá (illic)*” (54).

Confieso que tal sentir me parece muy lejano aún al expreso en la imagen de *conciencia encarnada*. De hecho, juzgo que Merleau-Ponty *anticipa* en tales meditaciones de 1929, dominadas por el primado del *cogito* en giro trascendental, fieles al ideal de apodicticidad, la posición del *segundo* Husserl, el del *Lebenswelt*, e incluso el Husserl de los inéditos, el que habla de “realizar una razón” y sustituye la vieja apodicticidad –ahora calificada de *abstracta*– por un “*télos* apodíctico” (cf. Husserl, La filosofía coma toma de conciencia de la Humanidad).

- (7) Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, primera parte, cap. VI, al final. He aquí cómo resume Waelhens este análisis del cuerpo en Merleau-Ponty: “El cuerpo propio –tal será la conclusión general de este largo capítulo– no es una *cosa* sino un medio de manifestar un sentido (que es y no es), de hacer existir ese sentido, de proyectarlo y comunicarlo. Se sobrepasa así el dualismo cartesiano, que a la manera, por lo demás, de todo racionalismo solo reconoce dos modos de existencia: la *res* y el *cogito*. Ahora bien, nuestra descripción prueba que el cuerpo no es un objeto en sentido cartesiano, pues *en tanto que cuerpo humano mío*, se hace *significante*... Pero, inversamente, tampoco puede haber en el “alma” una idea clara del cuerpo, a la manera cartesiana. Solo se tiene idea de un objeto, y el cuerpo no lo es. Para conocerle, es preciso, pues, que lo viva y consienta en serlo; que acepte a su respecto una cierta complicidad que impedirá por siempre en verdad, ponerle en claro. Nos es, pues, invencible una cierta opacidad”. (Waelhens: Una filosofía de la ambigüedad, segunda parte, cap. VII, 4, al final).

No estará de más recoger aquí una excelente página en la cual define Ortega el cuerpo propio. Pertenece a un curso público de 1949-50, titulado El Hombre y la Gente y corresponde a su lección VI: “El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es solo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí –hic– allí –illic–*. Pero la verdad es que eso que llamo “mi cuerpo” se parece poquísimamente al cuerpo del otro. La razón es esta: mi cuerpo no es mío solo porque me es la cosa más próxima, tanto que me confundo con él y estoy en él, a saber, aquí. Esto sería tan solo una razón espacial. El *mío* porque me es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas –para verlas, oírlas, acercarme o huir de ellas, manipularlas, etc. –. Es el instrumento u *órganon* universal con que cuento; por eso mi cuerpo me es el *cuerpo* orgánico por excelencia. Sin él no podría vivir y en calidad de ser

la cosa del mundo cuyo “*ser para*” *me es* más imprescindible, es *mi propiedad* en el sentido más estricto y superlativo de la palabra... En suma, mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi “dentro”, es el intra-cuerpo, al paso que del cuerpo ajeno advierto solo su exterioridad, su forma foránea, su *fuera*. Naturalmente, esta *exterioridad* del cuerpo ajeno no le reduce a simple cosa. Ortega ha advertido ya en la misma lección: “El cuerpo de lo que va a sernos otro Hombre, o el otro, es un riquísimo “campo de expresividad”. Su faz, su perfil, su talle entero son ya expresión de alguien invisible cuyos son. Lo mismo sus movimientos útiles, su ir y venir, su manipular las cosas.” Ya había insistido Ortega en esto, sobre todo en los trabajos Vitalidad, alma, espíritu, y Sobre la expresión fenómeno cósmico.

Pues se toca en este punto la expresividad del cuerpo, es de justicia citar la tesis de Nicol, en su Metafísica de la expresión, 1957, una de las logradas obras filosóficas en nuestra reciente bibliografía castellana. Para Nicol, el cuerpo es el espejo del alma, su pantalla expresiva. Ciertamente, lejos de implicar con ello un dualismo, lo rechaza. De modo rotundo acusa al dualismo como “causante” del “deshumanizar el cuerpo, reduciéndolo a pura extensión”. Y en su manera de decir más bien se elude esta frase: *expresión del alma*. Para Nicol lo que se expresa es el ser: “En tanto que humano, el cuerpo humano es expresión; pero el concepto de expresión ya envuelve la integridad del ser; el puro cuerpo no es expresivo; es expresivo el hombre.” Sin embargo, en cierto aspecto parece recaer en el dualismo que critica, y justo en el momento mismo de negarle: “La expresión es justamente lo que resuelve el presunto misterio del dualismo; porque la expresión no es sino *la presencia del alma en el cuerpo*: el “genio” está en la “figura”, el alma está presente y patente *en* el cuerpo.” (los subrayados son del propio Nicol). Esa *patencia* se da en la expresión; ese estar “presente-en”, *sitúa* al alma. Escribe: “Metafísicamente, el cuerpo humano se puede conceptualizar como “espacialidad”, es decir como la propiedad que tiene el ente humano de estar situado en un *aquí...*” Y añade: “El llamado cuerpo sería, pues, una propiedad ontológica distintiva: la determinación situacional de la *presencia*”. (cf. el 25). En verdad, la expresividad lo es del *hombre entero*, y una de las frases antes citadas de Nicol parece coincidir con este aserto. Pero también es cierto que lo destacado se reduce a dos notas: *patenciar* y *situar*. Por la primera, el cuerpo se reduciría a espejo o pantalla de la intimidad expresada; por la *segunda*, se ajusta dicha pantalla a un determinado cruce de las coordenadas espacio-temporales. ¿No es el cuerpo algo más? En esa complicada curva de la expresión –para utilizar una imagen muy visualizadora al caso–, ¿no funciona el cuerpo mismo como uno de sus focos?. Si así fuere, este goza de su propio centro óptico respecto a la figura *total* del hombre, y en tal caso habría que reconocer en él un *existenciarío*. Esto es, precisamente, lo que haremos nosotros. En páginas próximas lo verá el lector con el nombre que nos parece muy definitorio por sí mismo: el “*aquí-propio*”.

Por último, debe citarse a otro español, Pedro Laín Entralgo, en su obra de 1961 Teoría y realidad del Otro. Comienza destacando los cuatro caracteres en la relación

del yo con los otros: carácter *genitivo* (o sea, “conciencia-de”); *coexistencial* (además de “con-ser”, *Mitsein*, “coexistir”, *Mitdasein*); *dativo* (el hombre, según Zubiri, como enviado a la vida tiene *misión*, pero *es* misión ante todo; este es el carácter dativo o el “yo soy-para”); *compresencial* (el *para* se da dentro del *hacia*, y ello destaca una tendencia: “hacer “compresente” lo que todavía no es presente”). Y comenta Laín, al referirlo al cuerpo del hombre: “Pero nombrando así esos cuatro radicales caracteres de mi existencia, yo no paso de nombrar una serie de abstracciones exangües, porque a todos ellos es inherente, y de un modo para mí tan originario como el acto mismo de advertirlos, su encarnación, su constitutiva referencia a mi condición corpórea, a mi cuerpo. A *mi* cuerpo, no al organismo “humano” que la anatomía y la fisiología estudian. *Mi* cuerpo, en efecto, no es primaria e inmediatamente la realidad que yo veo cuando miro una de mis manos, o la contextura orgánica que yo imagino en mi interior, según la riqueza y exactitud de mi saber anatómico; tampoco es un “instrumento” dócil o rebeldemente interpuesto entre mi yo, concebido como “yo puro”, y las cosas exteriores a mí; *mi* cuerpo es ante todo el conjunto de los sentimientos e impulsos que en cada momento me permiten decir “yo puedo” o resisten a mi “yo quiero” (Husserl), el “hito central” de la reflexión filosófica y aun de cualquier acto consciente de mi yo (Gabriel Marcel). Mi existencia se me presenta con un carácter a la vez *corporalmente* genitivo, *corporalmente* coexistencial, *corporalmente* dativo y expresivo, y *corporalmente* compresencial e imaginativo” (*ob. cit.*, tercera parte, cap. II).

- (8) En 1916 Max Scheler distinguía *cuerpo* y *soma*. “El cuerpo no pertenece a *la esfera de la persona* ni a *la del acto*, sino a la esfera objetiva de toda “conciencia de algo” y de sus clases y modos. Su modo fenoménico de estar dado y la fundamentación de su ser dado son, por cierto esencialmente diversos de los del yo y de sus estados y vivencias”. Y sostiene: “Nuestra tesis es que la “somaticidad” constituye un peculiar ser dado material de esencias –para la intuición pura fenomenológica– que funciona en toda percepción fáctica del cuerpo (*soma*) como forma de la percepción... Esto implica la imposibilidad de reducir ese *ser dado* a una percepción externa, tampoco a una percepción interna ni a una coordinación de contenidos de ambas percepciones; mucho menos a un hecho de experiencia inductiva.” La idea central es la distinción indicada, que se perfila así: “Queremos separar, ante todo y con el máximo rigor, dos cosas que no suele distinguir, por desgracia, el uso científico del idioma actual: se trata del cuerpo como “organismo” o “soma” y del “cuerpo”. Supongamos que se nos ha suprimido la función de todos los sentidos externos con los cuales percibimos el mundo exterior; de este modo desaparecerían la posibilidad de percibir nuestro cuerpo, juntamente con la percepción de todos los diferentes cuerpos. No podríamos palparnos ni percibir las formas de nuestro pecho, de nuestras manos, de nuestras piernas, etc., de modo análogo a como no veríamos las formas de los cuerpos exteriores inanimados (con o sin espejos) ni podríamos oír los sonidos producidos por nuestra voz... Más no por ello resultaría aniquilado

el fenómeno de nuestro cuerpo como “organismo” (cf. Scheler, *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, Sección Sexta, cap. I, 3, e).

En 1959 comenta Mikel Dufrenne: “La conciencia es, naturalmente, conciencia del cuerpo propio; pues no se trata aquí del cuerpo-objeto: estamos en el plano de la conciencia, no en el del conocimiento... Más bien que el cuerpo múltiple y divisible, es la corporeidad lo inmediatamente dado a la conciencia, como Scheler ha mostrado.” Continúa Dufrenne: “El niño tiene conciencia de la totalidad del cuerpo, del cuerpo como un todo, antes de explorar y reconocer la diversidad de los órganos; la conciencia del cuerpo... es anterior a la distinción entre la percepción externa y la percepción interna. El cuerpo se da como unidad primera, la cual no es resultado de una síntesis o conclusión de un juicio de finalidad, sino la expresión de un ser-cuerpo y es por eso para el yo un principio de identificación.” Advierte, no obstante, que tal giro es interpretativo, no pertenece exactamente a Scheler: “Scheler no orienta en este sentido su análisis: el “je” -*Ichheit*- y la corporeidad son para él independientes por derecho, y la corporeidad es principio de diversificación más bien que de identificación” (M. Dufrenne, *La noción de a priori*, cap. VI: *El sujeto como encarnado*).

- (9) Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, 1935 (nota al final del año 1928). Su *Diario metafísico* es de 1927. En 1926 había publicado Whitehead *La ciencia y el mundo moderno*, donde adelanta lo esencial de su tesis sobre el cuerpo —ya diseñada anteriormente, en nota 12 al cap. III—. El año 1925, en *La Experiencia y la Naturaleza* habla Dewey de “espíritu encarnado”. Conviene precisar el significado de tal frase: “Todo *espíritu* del cual tengamos conocimiento empírico, háyase en conexión con un cuerpo organizado”, advierte. De igual modo, todo cuerpo está en conexión con su medio natural. De ahí una ampliación del concepto *vida*. “Vivir no es, en cuanto hecho empírico, algo que transcurra por bajo de la epidermis del organismo. Es siempre un amplio hecho que entraña la conexión, la interacción de lo que hay dentro del cuerpo orgánico y lo que reside fuera, en el espacio y en el tiempo —muy fuera tratándose de organismos superiores—. Por esta razón, los actos orgánicos son una especie de pre-acción del espíritu.” Es dicho enfoque el que le lleva a sostener la tesis del *espíritu encarnado*. Pero, entiéndase bien: no en el sentido que pueda sugerir el vocabulario en uso, dominado por el dualismo cartesiano. No se trata de un previo espíritu que se asiente en la carne, a la manera que el barro del escultor deviene bronce tras las manipulaciones del artesano. Además, el *fuera* a que se refiere no es solo natural, físico, sino también realidad cultural. Escuchemos al caso esta otra cita: “Las actividades orgánicas y psicofísicas, con sus cualidades, son condiciones que deben venir a la existencia antes de que sea posible el espíritu, la presencia y acción de las significaciones, de las ideas. Dan al espíritu su base e inserción en la naturaleza; proveen a las significaciones de su estofa existencial. Pero las significaciones, las ideas, son también, cuando se dan, caracteres de una nueva interacción en los acontecimientos. Son caracteres que, al incorporarse al sentir,

transforman la acción orgánica, dotándola de nuevas propiedades... Con otras palabras: el pensamiento, la deliberación, la imaginación objetivamente dirigida, es eficaz función adicional de los acontecimientos naturales, y por eso da el ser a nuevas consecuencias.” Ahora se entenderá a plenitud dicha expresión: “*Espíritu encarnado* designa simplemente lo que en realidad tiene lugar cuando está envuelto un cuerpo vivo en situaciones definidas por el discurso, la comunicación y la participación.” O sea, el término *encarnado* realza “el funcionamiento continuo y conservado, registrado y acumulativo, de factores sin solución de continuidad con el resto de la naturaleza”. Y por su parte, el término *espíritu* designa, muy al contrario, “los caracteres y consecuencias que son diferenciales, indicadores de rasgos que surgen cuando entra el cuerpo correspondiente en una situación amplia, más compleja y de interdependencia” (Dewey, *La Experiencia y la Naturaleza*, cap. VII).

Pues se cita a Dewey, acaso agradezca el lector que resuma su apretada historia del cuerpo. Diversas experiencias culturales –nos dice– complican concepciones discrepantes de la relación espíritu-naturaleza. Se limita a tres momentos: griego, cristiano y moderno. “Para los griegos, era psique toda vida, pues esta es automovimiento y solo el alma se mueve a sí misma.” De ahí que aparezca privilegiado el cuerpo, en cuanto lugar de confluencia entre materia y espíritu. El cuerpo resulta, en efecto, “la más alta realización de las posibilidades físicas de la naturaleza y es, a su vez, la posibilidad del espíritu”. Esta privilegiada condición aclara, por cierto y de raíz, dicha cultura: “El pensamiento griego, lo mismo que la religión griega, que la escultura y los juegos griegos, tienen piadosa atención para el cuerpo humano.” Dicho equilibrio se rompe con la llegada del Cristianismo. Lo natural y lo sobrenatural se contraponen a la luz religiosa: “Es el cuerpo algo terrenal, carnal, concupiscente y pasional; el espíritu es, como Dios, eterno. La carne es corruptible; el espíritu, incorruptible.” El acento estimativo recae sobre lo sobrenatural, y ello complica una depreciación moral de la naturaleza. Sin embargo, esta antítesis entre espíritu y materia no cobra virulencia respecto al cuerpo humano, en cuanto lugar de ambas instancias. “El espíritu es simple, uno, permanente e indisoluble; la materia, múltiple, sujeta al cambio, a la disolución. La posibilidad de unión de dos cosas tan contrarias constituía un problema. Pero hubiera sido problema remoto, técnico, sin interés alguno, salvo para unos pocos pensadores especulativos, si no le hubiera dado concreción la idea de una inmortalidad”, en cierto modo dependiente de esta vida, al menos como prueba para premios y castigos. Solo las dimensiones moral y religiosa contaban al caso. Esto aparte, “no hubo en el pensamiento del medioevo problema especial alguno tocante a la relación del espíritu con el cuerpo”. El enfoque cambiará por completo desde el momento en que comienza a nacer la ciencia moderna. Por su nueva idea de la realidad, ahondará de tal modo en la antítesis cristiana, que suscita con apremio el problema del dualismo en la criatura. “Cuando los hombres dejaron de interpretar y explicar los hechos en términos de potencia y acto, y recurrieron al término de causalidad, se encontraron

con el espíritu y la materia frente a frente, en radical heterogeneidad; ya no había intermediarios que difuminasen gradualmente la negrura del cuerpo y la blancura del espíritu” (Dewey, *La experiencia y la naturaleza*, cap. VII, al comienzo). En suma, tal dualismo implica un radical separar, por el cual queda lo somático reducido a lo inerte, la psíquico trasgredido al estrato espiritual, confundido con este en cierto modo. El cuarto momento a añadir, por encima de la historia que Dewey nos relata, sería el del re-conocimiento de la estrecha relación somato-psíquica: el cuerpo como la otra cara del alma.

Recuérdese que Schopenhauer había destacado vigorosamente la idea del cuerpo desde *dentro* y la enorme riqueza que complica. Una curiosa cita al caso figura en nota del capítulo III. Ahora bien: el acento impuesto por Marcel y los demás filósofos citados, sin duda adelanta con mayor precisión y autenticidad lo típico del cuerpo. En lugar del cuerpo *intimidado*, visto desde la conciencia, de Schopenhauer, la intimidad *encarnada*, sin que esto signifique subjetivismo ni objetivismo alguno, justo por trascender ambos enfoques. Ya se apuntan en el texto las consecuencias metafísicas.

(10) Platón: *Fedro*, 250 d.

(11) Resumo las páginas de Waelhens donde expone la posición de Merleau-Ponty al respecto. La percepción ingenua ingresa todo el cuerpo, “se abre sobre un mundo intersensorial” (M-P). La experiencia de un sentido aislado es *artificial*. Hay, pues, “una *capa originaria* del sentir que es anterior a la división de los sentidos” Y cita nuevamente a Merleau-Ponty: “Los sentidos comunican entre sí abriéndose a la estructura de la cosa.” La percepción de la silla me comunica la unidad del objeto real, y esta unidad corresponde a la unidad del cuerpo. “En la medida en que este cesa de dispersarse, de abandonarse, para recogerse en una intuición única a la cual colaboran todos los sentidos, la unidad del objeto aparece.” Percibir la silla no es pensarla. Y cita al filósofo: “Diciendo que esta intencionalidad no es un pensamiento, queremos decir que no se efectúa en la transparencia de una conciencia y que toma todo el saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo.” De este modo resume Waelhens: “Si esta unidad del cuerpo, sobre la cual me apoyo para percibir la unidad de la cosa, no fuera una unidad pre-lógica, fuera *consciente y pensada*, la unidad del objeto sería *sin distancia*. No habría más que un mundo de *nociones*”. Y destaca así la consecuencia: nuestro cuerpo “es ese extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo, y por lo cual, en consecuencia, podemos *frecuentar* ese mundo, *comprenderlo* y hallar en él una *significación*” (cf. Waelhens, *Una filosofía de la ambigüedad*, parte II, cap. VIII).

(12) Pregunta Waelhens: “¿Cómo existe el sentido? Se sabe la respuesta del racionalismo: un sentido no existe; nuestros pensamientos, concebidos y enunciados en la transparencia de la conciencia, no se encarnan en las cosas. No se encarnan en las palabras, pues estas son signos.” “Como, de otra parte, cada uno piensa

verdaderamente por participación en una razón universal e independiente de las sensibilidades particulares, cada uno puede unirse mediante el pensamiento a cualquier otro.” Ahora bien: “Esta teoría es totalmente falsa. El sentido que otro nos comunica solo nos llega encarnado en la realidad del lenguaje, del cual es inseparable si no se identifica con ella. Hablar y pensar no son simplemente sinónimos. Mil ejemplos de la experiencia constante lo prueban: el estilo de un escritor, el tono del discurso, el alcance de un gesto *no pasan* a los conceptos..., y sin embargo el estilo, el tono, el gesto pertenecen al sentido” (Waelhens, Reflexiones sobre las relaciones de la fenomenología y del psicoanálisis. En el vol. Existencia y Significación, 1958).

Para Ortega lo fundamental es el fenómeno de las preferencias, del preferir, entendido vitalmente. Por eso dice que debe estudiarse “la lengua como puro gesto” y en cuanto “los gestos con que un idioma es pronunciado simbolizan los modos de vida humana que un pueblo prefiere”. Y se explica así: “Si se quiere que alguien aprenda a hablar bien inglés, lo primero que se le debe decir, antes de enseñarle una sola palabra *inglesa*, es que se entretenga a ratos en hablar en su propia lengua adelantando la quijada en leve prognatismo. Esto trae automáticamente consigo que quede muy reducido el movimiento de los labios, la laringe y las fosas nasales. La fonética inglesa emana de toda una cierta actitud de la faz. Esta actitud es el gesto normal del inglés –como todo gesto, expresa sin querer– y lo que expresa este es, lisa y llanamente, el modo básico y perdurable de enfrenar la vida el insular anglosajón. Supongamos que se trata de enseñar el francés: dígase al aprendiz que adelante ambos labios como para besar... Es el gesto expresivo de un hombre para quien vivir es degustar el mundo como un licor y regustarse a sí mismo, autocrítico, subrayador de sí propio: es el francés.” Bajo el cuerpo, Ortega destaca preferencias. “Cada pueblo se siente a gusto viviendo en esos, precisamente en esos movimientos de sus músculos y no en otros.” Pero tales movimientos, actitudes y gestos son *expresivos*, y “el extrañísimo fenómeno del gesto expresivo no ha podido explicarse sino admitiendo que su función es mimar simbólicamente nuestros comportamientos imaginarios” (cf. *Comentarios al “Banquete” de Platón*, cap. I, en el volumen de Obras inéditas titulado: Pasado y porvenir para el hombre actual, 1962).

- (13) Por su genérica condición sexual, el varón tiende a proceder como un animal de presa: en el amor y en la ciencia, en el trato social y en la creación solitaria. La hembra, al contrario, toma ante la vida una actitud indecisa, que nos sugiere la imagen fugitiva de la corza, vuelta de pronto su húmeda mirada al cazador. Para mejor realzar ambas imágenes, conviene añadir que el hombre está hecho *de una sola pieza*, mientras la mujer muestra en todo esencial *duplicidad*. El hombre se descarga violentamente por completo, siempre dispara la decisión de su espíritu. La mujer pone trampas cubiertas de insinuantes llamadas, se goza en la ambigüedad de sí misma, se ofrece y rehuye. Las invenciones del hombre parten del espíritu y de su fuerza corporal, se resumen en la ciencia y la guerra. La lógica, la geometría, el Estado, tienen el mismo origen viril que la lanza y la flecha. En cambio, la máscara es

invención femenina, al igual que el teatro, la diplomacia, la cortesía, la ingeniosidad lúdica. Es que el hombre se complace en buscar a lo lejos fines que luego realza a plena luz, sobre los cuales se arroja como un halcón, gozándose en la seguridad del propio poder. La mujer, al contrario, sobreestima los medios, cultiva las maneras, admira la astucia. Su problema vital no proviene de la búsqueda de fines, se origina en las maneras de satisfacerlos. Hay cierto dramático simbolismo en la vieja costumbre de la mujer tras las rejas. Vive reclusa en su alma, complaciéndose en las íntimas resonancias. Muy agudamente escribía Anatole France: “En el amor, los hombres necesitan formas y colores, quieren imágenes; las mujeres desean sensaciones” (A. France, *El jardín de Epicuro*). Todo el secreto femenino se cifra en este entreabrirse del alma. Mientras el varón siempre está más allá de sí mismo, la hembra mora en la intimidad de su alentar. Por eso es que el hombre se olvida de su cuerpo, y ante la carnal incitación femenina descarga sus ímpetus en ávidas miradas de cazador furtivo. La mujer, en cambio, nunca olvida su perfil ni su apariencia; sobre todo, el *aspecto*. *Ontológicamente*, la hembra es vanidosa: a su gusto, vale más *parecer* que *ser*. Dentro de ciertos límites, desconfiad del hombre que se complace ante mirada ajena y paga con sonrisas, que pone en su gesto fingida humildad, que encubre con falsas virtudes sus defectos, pues en todo ello revélase que su íntimo resorte es la vanidad, no el orgullo. Desconfiad igualmente de la mujer que ordena y manda sin previa consulta ni mohínes de duda, en directo diálogo con la verdad. La condición sexual presiona de arriba abajo y sin escape, desde el simple adorno al pensar. Nada más instructivo que la reacción de los sexos ante las esencias ideales, sobre todo en la sagacidad. Por eso chocan y se malentienden en el ámbito lógico. La *fémima*, por gracia y obra específica, posee cierto admirable instinto para las consecuencias concretas, para el acento motivador de los actos, *le sobra* la lógica, se ríe de sus demostraciones. De ahí los divertidos reproches de algunos lógicos sin suficiente finura de observación, incapaces de comprender por ello la deliciosa incoherencia femenina. Revelan la asombrada reacción del ente fundido en una sola pieza ante el vaivén de un ser que vive desde la zona intermedia de su alma. Recuerdo al caso una inesperada página en la seca y precisa *Lógica* de Pfander: “Como el sexo femenino, en general, habla con doble fondo o con fondos múltiples, mientras que el hombre suele hablar sencillamente, con un solo sentido, surgen necesariamente malentendidos entre ellos.” No importa al caso la explicación misma de Pfander, sino el hecho de la oposición entre quien “*habla y escucha* con doble fondo” y quien “lo hace solo en el sentido patente” (*Lógica*, parte I, cap. I, §1). Nietzsche ya había intentado una explicación: “Como las mujeres se preocupan mucho más por las personas que por las cosas, en su ámbito mental pueden conciliarse ideas que lógicamente son contradictorias entre sí” (*Humano, demasiado humano*, I, parte VII, 419). Este reproche de *falta de lógica* femenina le sirve a Simmel de título y tema a todo un apartado de su estudio *Lo masculino y lo femenino*. Especialmente luminosas son las líneas siguientes de Ortega: “La falta de lógica que el hombre

frecuentemente imputa a la mujer, es consecuencia inevitable de esa arquitectura natural de la psique femenina que ha obligado siempre a Eva a vivir *desde* su alma, emboscada en su alma. La lógica solo posee influjo eficaz sobre el espíritu, que es el *logos*. Al ser caprichosa la mujer, cumple su destino y se mantiene fiel a su estructura íntima. Hemos visto cómo es imposible querer —en el sentido de la voluntad— dos cosas opuestas. En cambio, se pueden desear cosas antagónicas, sentir simpatía y antipatía hacia lo mismo. Así se explica que, siendo la mujer de ordinario menos rica de contenido interno que el hombre, su actitud ante un mismo objeto pueda parecer a este de una complejidad desesperante. El espíritu propende al *sí* o al *no* rotundos, que mutuamente se excluyen. La mujer suele vivir en un perpetuo y deleitable *si-no*, en el balanceo y columpiamiento que da ese maravilloso saber irracional, ese sugestivo problematismo a la conducta femenina” (Ortega, Vitalidad, Alma, Espíritu, VI: *Para una Caracterología*. Es trabajo incluido en *El Espectador*, vol. V, de 1927).

Sostiénese así la tesis del sexo como un factor esencial, como *uno* de los factores esenciales. *El sexo afecta al ente humano hasta tal punto, que palpita en lo más lejano de su cuerpo. El estremecimiento carnal trasciende a todo. Las más etéreas trazas del espiritual quehacer conservan sublimadamente su arrancada y vocación. Incluso las culturas tienen “sexo”, desde el paisaje mismo que eligen a los artificios que inventan, desde el lenguaje y su resaca íntima a la idea de divinidad. Hay objetos utensilios, adornos, que uno a uno, separados del resto de su mundo propio, siguen confesándose en sí mismos sexualmente. Cierta pertinaz unidad erótica recorre los bajos fondos de todo el haber en cada ámbito humano. El acento, los gestos, las reacciones, todos los modos de querer, pensar y sentir, guardan siempre cierta congruencia con las soluciones elementales a sus problemas inmediatos, ya sean rueda, arado o vasija. A veces, basta cruzar una breve frontera. El perfil geológico, las plantas y ornamentos, el tonillo y conceptos, las decisiones y creencias, el aire todo, en suma, muestran de pronto otra faz, otro estilo de vida, otra manera de morar, un ;inesperado modo de proyectarse por la reacción gestada desde el hondón de la carne.*

- (14) Aunque la tesis no precisa de apoyaturas y testimonios, pues es lugar común en el fondo, haré una pequeña concesión ante el temor de que su forma expresiva pueda causar algún estorbo. Utilizaré al caso una breve conferencia del psiquiatra londinense Eliot Slater sobre La conciencia, que enfoca en su relación con las emociones. Como tesis general, sostiene que “la conciencia es un estado de conocimiento” y este depende de las informaciones sensoriales. “Los neurólogos han demostrado que, si se nos priva de las sensaciones que recibimos del cuerpo en el contacto, la presión, el movimiento, etc., y del sentido del oído, nos volvemos inconscientes, aunque sigan funcionando los sentidos de la vista y del olfato. Puede suponerse, entonces, que cualquier alteración física actuante sobre nuestros sentidos también afectará, dentro de ciertos límites, nuestro grado de conciencia.” Tales modificaciones son constantes, pues la fatiga y el hambre nos acosan sin

descanso. El hambre significa disminución de ciertas sustancias, en particular del azúcar. “Las alteraciones del azúcar en la sangre provocan una efectiva modificación en el cerebro”, la cual puede ser captada mediante unos electrodos y el gráfico correspondiente. “Si disminuimos la concentración de azúcar en la sangre, lo cual es posible experimentalmente con una inyección de insulina, se observan ondas diversas más lentas, de cinco a seis ciclos por segundo. Las tres modificaciones –la de la sangre, la de la actividad eléctrica en el cerebro y la de la conciencia–, son correlativas.” Los excitantes y enfermedades –pese a la autodefensa del cuerpo– afectan así la conciencia. “Muchos venenos atacan la conciencia, alterándola; es lógico suponer que actúan de tal modo a través de sus efectos sobre la química cerebral. Todos saben que los anestésicos, como el éter, pueden reducir la conciencia a cero.” Las emociones derivan de estímulos físicos, psíquicos, o bien de ambos. Por ejemplo: “Las glándulas suprarrenales vierten a la sangre una sustancia química, la adrenalina, cuya estructura química conocemos exactamente. Su efecto es hacer que aumente la presión sanguínea, y así muchas partes del cuerpo, especialmente del cerebro, reciben mayor irrigación.” En resumen: “Conciencia y capacidad mental dependen principalmente del cerebro y de su buena irrigación, lo cual es válido para todos los aspectos de la conciencia, como la percepción, la atención, la memoria y el razonamiento. Lesiones del cerebro o alteraciones de su irrigación sanguínea, provocan modificaciones en la conciencia.” “Diferencias de personalidad entre los individuos pueden reducirse tanto a la organización y regulación de esas glándulas como al cerebro mismo.” (cf. La obra colectiva, de 1950, Sherrington, Adrian, etc., La bases físicas de la mente).

- (15) Como en el texto se dice “sistemática unidad de la estructura”, y esto pudiera gravar pesadamente en el modo de entender los verbos *sus-tentar*, *sostener*, los cuales apuntan a cierto requisito de posible función condicionante, me parecen aconsejables algunas aclaraciones. Hartmann nos será muy útil al caso.

Ontológicamente, la unidad del hombre se asienta en el sistema de sus estratos. Y el hecho de que hay estratos implica diferencias en ellos. Lo esencial de estas diferencias radica en los *nova*, y estas originalidades superiores traen consigo poderes o posibilidades desconocidos del estrato inferior. Hartmann lo ha perfilado muy bien. Resumiendo el problema de la libertad en su excelente Introducción a la Filosofía, se expresa así: “En cada distancia entre estratos se manifiesta la libertad. Lo orgánico es capaz de algo que aún no puede hacer lo inorgánico... Luego hay una cierta libertad del ser psíquico frente al orgánico. Y existe, por último, una distancia entre los estratos de la psíquico y de lo espiritual.” Con ello lo condicionante no está negado sino superado, si podemos expresarnos así. En efecto: “No es menester ningún indeterminismo para justificar la libertad, sino que esta se revela posible... en medio de la universal sujeción a leyes y a determinación” (cf. ídem, B, 3). De otra parte, lo condicional no llena por completo el camino de realización, y no es así único agente, elemento exclusivo. Dice Hartmann, en el volumen segundo

de su Ontología: “Los complejos incompletos de condiciones son, pues, en todo instante, realmente efectivos y en modo alguno ilusorios, solo que, justamente, no son el todo.” (Posibilidad y efectividad, cap. 31, b). En la vertiente opuesta aparece lo posible, y justo en las fisuras de lo condicionante: “Lo esencial del *horizonte de posibilidades* es la indeterminación; esta existiría en razón de lo incompleto de la cadena de condiciones en cada caso” (ídem, cap. 31, a). Aún sería preciso distinguir entre condiciones simultáneas y sucesivas, para la acción recíproca y para la causalidad, respectivamente. Y esta distinción tiene su consecuencia: “puede estar incompleta la cadena de condiciones estando completo el complejo simultáneo.” ídem, cap. 31, e). Ya se entiende, por lo demás, que lo *novum* del estrato psíquico puede ser decisivo. Y así es, en efecto, pues la conciencia se propone *fin*es y elige *medios* adecuados. “La superioridad del ser consciente, que quiere y obra, sobre los sucesos ciegos, es justamente el poder de proponerse fines y encontrar medios”, aunque estos últimos deban estar ligados a los límites de lo dado (ídem, cap. 32, a). La condición, que así aprieta sobre los *medios*, sin duda puede apretar a su vez sobre los *fin*es, pero esto no implica necesariamente una *causalidad* de los mismos. En definitiva, los *fin*es no son *efectos*. Ni siquiera en el campo moral. El *debe ser* no es, desde luego, un reino idéntico al de las posibilidades, y Hartmann tiene razón al señalarlo. Pero cuando el acto se produce, es precisamente la volición –ajustada o no al deber ser– quien lo genera, y aquí irrumpe otra vez el reino de la posibilidad. En suma: si dirigimos la mirada a la raíz última de la tendencia racionalista –tan propicia a exaltar necesidades– observaremos, con Hartmann, un poderoso imperialismo de la lógica sobre la visión de la realidad, es decir una errada transferencia desde las relaciones lógicas. He aquí un párrafo de Hartmann sin desperdicio alguno: “El hecho histórico de que la lógica llegase a cierta perfección antes que otras disciplinas filosóficas, le ha dado una influencia sobre la metafísica que no corresponde en absoluto a su verdadera posición. Desde fines de la filosofía antigua se fue entendiendo cada vez más el conocimiento a la manera lógica y, finalmente, también el objeto del conocimiento, el ser real. Se daba forma lógica a los principios o categorías que se encontraban, y los no encontrados se suplían por analogía con las formas lógicas. Fundamentalmente, se entendían las categorías como *conceptos*, y los enlaces entre cosas con rango de principios como *juicios*. Así como la lógica tuvo primitivamente una orientación ontológica, así tomó la ciencia del ser una orientación lógica.” (Posibilidad y efectividad, cap. 54, b).

Quizá convenga alguna referencia complementaria a lo dicho por Hartmann para aclarar mejor esa idea de la sistemática unidad de la estructura humana. Para este filósofo, *comunican* entre sí los cuatro estratos del hombre –lo inorgánico, lo orgánico, lo psíquico, lo espiritual–, pero *no se identifican*. Distingue así dos tipos de relaciones entre los estratos: de *supra-conformación* y de *supra-construcción*. Por las primeras, las formas del estrato inferior pasan al superior, dentro de los límites de estructura categorial en ambos estratos. Espacio y tiempo, por ejemplo, pasan

de lo inorgánico a lo orgánico. Pero este tipo de relaciones no excluye novedades categoriales –los *nova*–. El metabolismo y la asimilación, por ejemplo, son *nova* del estrato orgánico, pues no figuran en el inorgánico. De igual modo, la individualidad psíquica se pierde, según Hartmann, en el estrato espiritual, pues a este le caracteriza la supraindividualidad. Ello no implica independencia, claro está, aunque solo sea por el hecho de que los estratos están vinculados a los inferiores, por lo que todo cuenta en el hombre. A estas relaciones vinculadas a lo inferior, pero originales en su propia instancia, las califica Hartmann de *supra-construcción*. Entre otras *leyes categoriales*, menciona Hartmann: *ley del retorno* –la de ese pasar de un estrato a otro, siempre en dirección ascendente y de modo irreversible–; *ley de la variación* –destaca las modificaciones que sufren las categorías en su ascender–; *ley del novum* –la novedad de cada estrato–; *ley de la distancia* –niega la radical continuidad, sobre todo en razón de las relaciones supra-constructoras–. Otras tres leyes –de la *fuerza*, de la *autonomía de lo inferior*, de la *materia*– realzan la fortaleza de lo inferior. Por contra, la *ley de la libertad* abre una instancia nueva y opuesta a la anterior (Hartmann, La fábrica del mundo real, volumen III de su Ontología).

(16) Cf. G. GUSDORF: Tratado de Metafísica, 1956, parte II, cap. II, al final.

(17) No estará de más, en este punto, una referencia a cierto breve trabajo del biólogo Jakob von Uexküll, en su famosa obra Ideas para una concepción biológica del mundo. Figura en la parte IV, entre diversas cuestiones especiales, y se titula Pensamientos sobre el origen del espacio.

Sostiene: “Kant nos ha enseñado que nuestra alma es un organismo”, aunque inmaterial. Y se basa en esto: todo organismo vivo engrana en plan común tres elementos: 1) las partes de estructura permanente; 2) las fuerzas actuales; 3) las impresiones exteriores. Ahora bien: Kant demostró la existencia de tales elementos básicos en nuestra alma. Y lo que más destaca Uexküll es que Kant “encontró una fuerza originaria en todas partes activa, a lo cual, por razón de sus productos, designó como *imaginación productiva*”. En su vocabulario biológico, Uexküll prefiere llamarla *fuerza plástica productiva*. “Las sensaciones de los sentidos son cogidas por la fuerza plástica, que forma de ellas una nueva unidad.” ¿Cómo aplicar esto al espacio?

Escribe: “La fuerza plástica productiva enlaza... Las sensaciones de los sentidos, según una regla muy general, en una unidad nueva que no es ningún objeto, pues cada objeto requiere una delimitación. Pero esta unidad, sin embargo, es una intuición con realidad objetiva: la llamamos *espacio*.” Ya se sabe su función: “El espacio precede a toda formación de objetos... Toma a su cargo el ordenar los objetos según su situación. Por eso Kant explicaba el espacio como un elemento estructural de nuestra alma, originado independientemente de toda influencia exterior. La observación era justa, pero la consecuencia excesiva. En efecto, comenta von Uexküll: “Parecía hasta ahora que la intuición del espacio era un fenómeno

puramente anímico; que las sensaciones fundamentales de las tres direcciones del espacio existen totalmente preformadas en nuestra alma y no necesitan de ninguna ocasión exterior para manifestarse.” [Observemos, a manera de inciso, que es la tesis de Kant, tal como aparece en su *Crítica de la razón pura*, si bien late bajo ella, como se comprueba por la *Disertación de 1770* (Sec. III, 15 Corolario, al final), la idea de que ambos principios del mundo sensible —el espacio y el tiempo— “son, sin duda alguna, *adquiridos*, abstractos, no de la sensación de los objetos, sino de la acción misma del espíritu”. Kant añade, incluso: “Nada hay aquí de innato, sino la ley del espíritu.” Más tarde, en 1790, en su *respuesta a Eberhard*, insiste en la misma idea, aunque enriquecida: “La crítica no admite ninguna representación increada o innata; para ella solo son absolutamente adquiridas, tanto si pertenecen a la intuición como a los conceptos del entendimiento. Pero se dan también adquisiciones originarias, como dicen los maestros del derecho natural... Lo mismo ocurre, como dice la *Crítica*, con la forma de las cosas en el espacio y el tiempo, en primer lugar; y en segundo lugar, con la unidad sintética de la multiplicidad en los conceptos.” Y se refiere también al fundamento mismo de esa adquisición originaria: “Pero tiene que haber en el sujeto un fundamento que haga posible que las representaciones pensadas nazcan así y no de otro modo, y que puedan ser referidas a objetos aún no dados: este fundamento, al menos, es innato)” (Cf. Sec. I, C, donde insiste mis de lo aquí indicado). Y preguntémonos ahora: ¿es anímico o corporal este fundamento innato?]

Pero sigamos con von Uexküll. “Esta concepción —escribe— ya no puede ser sostenida desde que Cyon ha logrado probar que las sensaciones de dirección, con las cuales se construye el espacio, son auténticamente sensaciones de los sentidos.” ¿Construcción azarosa o fundamentada —como diría Kant— en algo previo a la experiencia? Uexküll —sin referirse a este *fundamento*, que nosotros destacamos al hilo del pensar kantiano— recuerda los conductos *semicirculares* del oído: “A Cyon debemos el bello descubrimiento de que una parte del laberinto del oído posee la capacidad de evocar en nosotros, al ser excitado, las correspondientes sensaciones de dirección” Puede confrontar el lector en dicho texto más detalles.

Baste saber que los tres canales provocan las correspondientes sensaciones de las tres dimensiones, y así hay una *base orgánica* para esa *innata ley del espíritu*, que decía Kant. La conclusión de Uexküll es: “Los conductos *semicirculares* sirven, *cum grano salis*, como un *sistema de coordenadas*, en cuyo centro está apostado nuestro *yo*.” Es forzoso reconocerlo: nuestro cuerpo *manda* sobre nuestra ordenación de la realidad. Cualquier modificación en la base orgánica, en la *condición*, tiene sus consecuencias inevitables en la estructuración del mundo.

(18) Merleau-Ponty utiliza el verbo *habitar* cuando se enfrenta a la manera de estar el cuerpo en el mundo. Para comprender mejor el giro especial que toma entonces su expresión, conviene hacer una previa advertencia. En francés cabe distinguir:

..., *dans*, *en*. La preposición ... –derivada de las latinas *ad* y *ab*– indica relación, y de ahí que su uso sea tan variado como el de las diferentes relaciones usuales. Cuando corresponde la versión castellana *en*, es que se trata de un permanecer o morar. Por ejemplo, en la frase: *résider a Paris*. En cambio, el empleo de *dans* –justo por llevar *intus* en su seno– siempre supone, en el fondo, la relación de contenido a continente, la interioridad del agua al vaso o de la bala a la recámara. Se emplea *dans*, en la sintaxis francesa, siempre que dicha relación de *estar en*, de contenido a continente, deba ser perfectamente determinada. En caso contrario, suele emplearse *en*. Desde esta advertencia se comprenderá por completo la intención significativa de Merleau-Ponty, cuyas expresiones conservaré en francés: “Je ne suis pas dans l’espace et dans le temps...; je suis à l’espace et au temps”. Y líneas antes había precisado: “Il ne faut donc pas dire que notre corps est *dans* l’espace ni d’ailleurs qu’il est dans le temps. Il habite l’espace et le temps” (Fenomenología de la percepción, primera parte, cap. III, al final). En nuestro texto ya queda insinuado *el peligro de confundir el cuerpo con el hombre*. Por tanto, las mismas expresiones no serían idénticas con sujetos como *Je* y *Corps*.

- (19) Ya hemos recordado en nota anterior cómo condicionan los conductos semicirculares del oído nuestras coordenadas espaciales. Ampliando el enfoque al nivel del yo y al pragmatismo de nuestro vivir, puede recordarse aquí este párrafo del comentario de Sechehaye al ya citado Diario de Renée, la esquizofrénica: “Para nosotros, las personas normales, cada objeto tiene una relación con otro y con el fondo donde se encuentren situados; asignamos, además, una función utilitaria a los objetos que vemos: una silla sirve para sentarse”. Hay, pues, toda una construcción u ordenamiento de lo externo desde diversas categorías, cuya normalidad y constancia, cuya inmediatez incluso, nos oculta celosamente su funcionar. Es justamente en los casos patológicos cuando aparece de pronto, a plena luz. Añade Sechehaye, a las líneas citadas: “El enfermo, en cambio, en quien algunos sectores del yo han perdido energía, ya no sitúa los objetos en sus relaciones inter-individuales; los intersticios que los separan y ordenan en planos diferentes quedan abolidos, y en consecuencia cada objeto se percibe como un todo y aparece recortado, destacado, de tamaño mayor, así como el espacio mismo aparece ilimitado, sin profundidad y sin leyes, sin planos sucesivos ni tercera dimensión”. (Diario de una esquizofrénica, interpretación, cap. I, A). En efecto, Renée, la enferma, confiesa por su parte: “Entonces veía mi habitación que se hacía inmensa, desproporcionada, con sus muros lisos y brillantes, iluminados por la espantosa luz eléctrica que inundaba cada objeto con claridad cegadora; y el viento que sacudía las persianas con violencia, el ruido y los suspiros ahogados de las ramas de los abetos, que se doblaban a su paso, establecían intenso contraste entre la violencia de afuera y la inmovilidad de adentro. Y de nuevo la angustia crecía en mí hasta el paroxismo. ¡Hubiera querido romper el círculo de irrealidad que me clavaba en medio de esta inmovilidad eléctrica! (Cf. Diario de una esquizofrénica, cap. II.)

(20) Comenzó el atisbo con el descubrimiento de los grupos sanguíneos en 1900.

Garrod afirma en 1902: “Dos seres individuales de la misma especie no son exactamente iguales en su estructura corporal y sus procesos químicos no siguen exactamente la misma línea.” La hipótesis se va reafirmando con cada investigador. Loeb observa en 1944 que la individualidad aumenta en razón directa al grado de la escala zoológica. Williams escribe en 1946: “Cada ser humano tiene un modelo de metabolismo que difiere ampliamente del de sus semejantes.” (Cf. Jaime Villar Chao, *La individualidad bioquímica*, en *Anales de la Universidad de Cuenca*, tomo XVII, número 3. Ecuador, 1961). Nos será útil el recuerdo de algunos pensamientos del biólogo Jean Rostand recogidos en su libro sobre *El hombre y la vida*. La tesis básica consiste en la irrepetibilidad probabilística en la combinación de elementos comunes. Escribe: “La singularidad del individuo es tan fuerte, que un fragmento de carne tomado de un hombre perece en otro. Nuestros humores son veneno para el prójimo.” Hoy es hartos sabido, por los famosos trasplantes de corazón, que al menos es preciso vencer con recursos técnicos el natural rechazo de lo ajeno. Continuemos: “El azar, que posiblemente ha hecho al hombre, no puede hacer dos hombres idénticos.” Ahora bien: dicha irrepetibilidad del individuo biológico procede de la universalidad en lo elemental: “Toda la diversidad humana resulta de la variedad casi infinita de combinaciones de genes. Todos estamos formados del mismo polvo cromosómico, nadie posee un solo grano de ese polvo que pueda reclamar como propio. Es nuestro conjunto el que nos pertenece y nos hace ser nosotros; somos un extraño mosaico original de elementos comunes.” Rostand resume así ambos aspectos: “Al mismo tiempo que la biología nos revela la particularidad de cada uno, nos recuerda la fraternidad de todos.” Obsérvese, sin embargo, que la singularidad combinatoria de lo elemental funciona *dentro* de cada individuo, en su intracuerpo, y, por tanto, a nivel inferior y previo a la individualidad psicosomática.

Aparte de este enfoque estrictamente biológico, no sobraría advertir que la medicina ya deambula desde hace años en clara búsqueda de la individualidad del enfermo en lugar de lo genérico y objetivo de la enfermedad. Weisäcker, por ejemplo, destaca que *cada* enfermedad es una historia en la cual colaboran una psicogenia de fenómenos corporales y una somatogenia de fenómenos anímicos, y así puede hablarse de *medicina antropológica*, en lugar de *medicina natural*. Su punto de vista queda resumido en estas líneas sobre el enfermo: “Debemos preguntarnos no solo qué es, sino también quién será... No son únicamente *objetos que llegan a ser*, sino también sujetos que quieren, pueden, deben y tienen obligaciones y derechos.. Tal situación, señalada –todo sea dicho– por la filosofía existencial, está en la más abierta oposición a la teoría del conocimiento de objetos.” (El hombre enfermo, segunda parte, cap. VII, *Antropología médica*). Un salto franco de lo somato-psíquico a la abertura existencia es el dado por Medard Boss, psiquiatra, discípulo de Heidegger, con su *analítica existencial*. Lo corporal humano –nos dice– “no será jamás otra cosa que el modo físico de las relaciones al mundo, actuales o posibles, en las cuales

reside el *Dasein*.” (Cf. Introducción a la medicina psicosomática, segunda parte, cap. IV, apartado C).

La importancia de estos enfoques, en relación a nuestro tema estricto, radica en esto: aunque la individualidad somática original no fuere cierta, resulta evidente la influencia psíquica y existencial, y en este sentido el nudo corporal se individualizaría. En lugar de individualidad innata, individualidad adquirida. Es suficiente.

- (21) En numerosas páginas se refiere Nietzsche a la enfermedad en tal sentido. Puede consultarse, por ejemplo, el comienzo de *Ecce-Homo* (1, 2), donde escribe: “De mi voluntad de salud, de vida, hice mi filosofía..” En el epílogo a Nietzsche contra Wagner dice debía más a su enfermedad que a su salud, justificándose así: “Le debo una más alta salud... Le debo también mi filosofía.” Respecto al estilo, también abundan en Nietzsche las referencias. La cita del texto procede de *Ecce-Homo*: Por qué escribo tan buenos libros, 4.
- (22) Waelhens: Ciencia, fenomenología, ontología; en el volumen Existencia y significación. Waelhens recuerda al caso esta línea de E. Fink: “Ver es –para Husserl– la evidencia original.”
- (23) D. Hume: Tratado de la naturaleza humana, lib. I, parte IV, Sec. VI.

La cita de Hegel, en líneas anteriores, figura en sus Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, justo al tratar de los persas.

Permítasenos sobre este punto una pequeña digresión. Ese *despedirse el espíritu de la naturaleza*, ese dar un paso atrás para mejor aprehenderla, cobra mayor sentido al observar que el hombre moderno, desdeñando la visualización, el geometrismo, aún vigente en Copérnico, acentúa la conciencia como foco y, en compensación, trata a la naturaleza como algo a mano, objeto de dominio. La visión o contemplación aparece así como simple recurso previo a la apropiación útil. Me complace citar aquí unas líneas de Gaos. Destacando el principio de economía del hombre moderno –es decir, del *burgués*–, justo al través del espíritu que asoma por la *nuova scienza* de Galileo, escribe: “Es la utilidad del manejo y dominio de la naturaleza, con la economía de medios que le impone su propia índole, lo que ha movido crecientemente al hombre moderno a hacerse del mundo lo que ha llegado el momento de decir que no puede seguir llamándose propiamente “idea” o “visión”, objeto de ninguna “teoría” o “visión”, como la idea tradicional, oriunda del *nous* y del *bios theoretikós* del hombre griego.” Y añade: “Vocablos como “idea” y “teoría”, de tan ilustre prosapia visual, son con toda evidencia –visual– improprios para expresar una realidad literalmente invisible y toda posible forma de aprehenderla. Se trata de una realidad *concebida* para *manejarla*. La facultad de conocer del hombre griego era función de su predominante sentido de la *vista*; la del *concebir* del hombre moderno lo es de su predominante sentido del *tacto* –que ¿no ha venido a significar el principio y norma más exquisitos del “trato” social, de la convivencia culta humana, de la *humanitas*? – El hombre moderno no tiene propiamente una “visión del mundo”

en ninguna “teoría” ni “vida contemplativa”, sino una “concepción”, y mucho mejor “tactación del mundo” en su “técnica” y vida activa” (Gaos, Galileo a los tres siglos, en el volumen *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*). Cabe observar, en inciso, que esta tesis es congruente, e incluso complementaria, a la expresada por Heidegger en su *Época de la imagen del mundo*, pese a la apariencia en contrario. La *perspicacia* cartesiana, que debe ser entendida al sesgo de su *primado del intelecto sobre la imaginación*, se inserta así dentro de todo un proceso. Podría resumirse de tal modo: transformada la cosa en idea, concebida luego a partir de la visión depurada de imagen, el mundo queda a mano, ya disponible y manejable. La *astucia* de la razón —para hablar con Hegel— se ha adentrado con la modernidad por el ámbito de la conciencia, como una etapa más de su ímpetu realizador. Ahora bien: por nuestros días se impone la necesidad de una nueva etapa, de otro astuto paso atrás, pues hemos descubierto que la conciencia, el *subjectum* o fundamento moderno, en modo alguno puede ser reconocido como *sujeto último*. Condensando a fondo: un constante deslinde del hombre respecto a su *extus* radical.

- (24) Tal tesis abunda por la obra de Nietzsche. Cf., por ejemplo, *Ecce-Homo*, capítulo Por qué soy tan discreto, 9. Igualmente, *La voluntad del poder*, XVI, 476.
- (25) Gabriel Marcel: *Etre et Avoir*, 29 febrero 1929.
- (26) Malebranche: *De la búsqueda de la verdad*, prefacio.
- (27) Descartes: *Meditaciones metafísicas*, final de la segunda meditación.
- (28) A nuestros efectos solo interesa destacar el primado del tacto sobre la visión, sobre todo en su aspecto más simple, el de mero dato indeterminado de *dos instancias*, la del *intus* y la del *extus*. Sin duda podría matizarse más y establecer así toda una escala progresiva de enriquecimiento sensible en el cual cada grado añadiera su noción correspondiente. Es justamente esto lo realizado por Jean Nogué en su obra de 1936 sobre *La significación de lo sensible*. Nogué trata de realzar la actividad del sujeto, de modo que lo sensible no se limitaría a un don gratuito, a mero dato, sino que sería construcción progresiva, pues “está enraizado a nuestra existencia, expresa la posibilidad de nuestra acción”. Precisamente porque a Nogué le interesa este ir “más allá de la simple intuición del dato”, pone el *gusto* en el nivel más bajo, en el grado cero de nuestra actividad. El gusto —nos dice— recoge las mínimas notas especiales: *intus* y *extus*; su inmediatez —sin forma ni contorno es indeterminada especialmente. Lo aquí afirmado por Nogué es cierto, sin duda, pero siempre que se juzgue desde su enfoque: la formación de la espacialidad. Con ello, en efecto, retira del gusto una determinación no cuantitativa, sino cualitativa: lo gustado. En tal sentido, el mero contacto entendido con la más sencilla relación posible, la de un *intus* y un *extus* sin otra carga cualitativa que su diferenciación de fronteras, es tan intuitivo como el gusto, pero menos complejo y elemental. El gusto, en efecto, complica el contacto en su seno, pues lo gustado queda del lado del *extus*, el gustar mismo del lado del *intus*. Nogué sigue construyendo el espacio a base de nuevas notas ofrecidas por otros

sentidos. La extensión táctil aporta las nociones de *lugar* y de *límite*, e incluso debe añadirse a ello la *posibilidad del movimiento*, para discriminar los lugares de excitación. “El tacto –dice– supone la extensión dinámica engendrada por nuestra acción.” Ya se entiende que se trata aquí de un nivel táctil superior al definido por nosotros como simple contacto. Los restantes sentidos aportan, para Nogué, las nociones de *forma*, *región* o distancia, *fuelle*, *fuentes de distancia definida*, *volúmenes cerrados* y *configuraciones*. En rigor, el propio Nogué coincidiría con nuestro juicio, pues aunque pone el gusto como ejemplo de dicha relación elemental, la ha definido previamente de este modo: “Como hemos visto, las relaciones espaciales más simples que entran en la constitución del espacio son esas que caracterizan los dos sentidos de este: una vuelta hacia dentro, *intus*; la otra, vuelta hacia fuera, *extus*. Aplicadas a un objeto...: una por la cual acogemos un objeto y lo dejamos penetrar en nosotros, otra por la cual lo rechazamos fuera de nosotros” (Cf. el cap. VI, titulado La diversidad de los sensibles. De este capítulo provienen todas las citas y referencias, salvo las iniciales, acerca de la tesis general, que proceden de la Conclusión).

Me complace citar el ensayo Tacto y Geometría en el arte de pintar, publicado por Javier de Izaro en 1932. Postula, en pintura, la existencia de dos instancias complementarias: *tacto* y *geometría* –algo así como el poema y el teorema–. Lo apriorístico, el número, la platónica “armonía necesaria”, la estética geométrica –afirma– es de milenios. San Agustín, en *De libero arbitrio*, ya había formulado con precisión el principio de tal estética. Pero, el tacto –siempre menospreciado– necesitó que lo rehabilitara Santo Tomás, en *De sensu tactu*, y ni siquiera pudo resistir el empuje de la psicología materialista decimonónica, con su subsiguiente influjo en el impresionismo. No obstante –asegura Izaro– “se ha demostrado que es al tacto a quien corresponde –no a la vista ni al oído– el primado inteligente, porque es el tacto, entre los sentidos, aquel sobre el que se fundamenta mayor número de conocimientos necesarios y mayor número de expresiones indispensables al lenguaje de la inteligencia”. Ya sabía Santo Tomás que el tacto es sentido genérico, no específico, pues corre por todos los otros, en cuanto fundamento de ellos; que es, además, necesario, y sin duda el más perfecto en el hombre, por lo cual se le entiende en cuanto signo de perfección intelectual; y sobre todo, que es el primer sentido humano en orden de aparición. (Cf. El diario El Sol, de Madrid, a lo largo de seis folletones, desde mayo de 1932.)

- (29) Berkeley: *Tres diálogos entre Hylas y Filonous*, tercero, al final. Debe mencionarse también su Ensayo sobre una nueva Teoría de la visión, al hablar de la inteligencia propia de un ser incorpóreo.
- (30) Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*, lección IV.
- (31) Ortega: *El hombre y la gente*, lección IV.
- (32) Cf. Nietzsche: *La voluntad de poder*, XV, 370; XIII, 389 v 390, respectivamente.

- (33) Descartes define siempre la *res extensa* por *fuera*, en cuanto figura geométrica, masas en choque, pura extensión sin movimiento intrínseco –pues sólo corre por una extensión que se limita a sufrirlo–: “No creía yo que a la naturaleza del cuerpo perteneciese la potencia de moverse por sí mismo, de sentir y pensar”, escribe en la Segunda Meditación. Y así todo lo reduce a *ver* espiritual o a consecuencia del *deducir*. ¿Qué es un trozo de cera? “Una inspección del espíritu”, nos asegura. “¿Qué veo desde la ventana? Sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar máquinas artificiales movidas por resortes.” Digo que son hombres porque he ;juzgado que lo son, porque así lo deduce mi espíritu (cf. Meditaciones metafísicas, II). Y en todo igual: o intuiciones de la *mente* o deducción flanqueada de intuiciones metódicas. Sin embargo, bien tenía que saber, lo confesara o no, de alguna torpe digestión, del agujijón de los deseos, de la inmediatez insoportable de un dolor de muelas, incluso de la carga cada vez más gravosa de su indescargable cuerpo. ¿No es cierto, Descartes, que no has *deducido* ciertos sentimientos, angustias y dolores? ¿Recuerdas aquella niñita de tu infancia, “qui était un peu louche”, cuyo amor por ella renacía en ti de pronto, siempre que tropezabas con alguna mujer algo bizca? ¿Y tu prisa, cuando escribías a Hélène, aquella holandesa que conocieras como sirvienta, cuando la instabas a irse contigo a Santpoort *lo antes posible*? ¿Y aquel doloroso día de 1640, cuando llorabas sobre el pequeño cuerpo de tu Francine, la hija de tu sirvienta, ya despojo mortal? Ciertamente, en *deducciones* se quedaron aquellos dos o tres millones que pensabas pedir al cardenal Richelieu para experiencias médicas, aunque en modo alguno las soñabas con tal carácter. Sin embargo, seamos justos. Compatible con dicha tendencia cartesiana, también se advierte un expreso reconocimiento del cuerpo, a veces oscurecido por el vocabulario mecanicista, disfrazado de máquina. “Tengo un cuerpo”, dice en la Sexta Meditación; y “no debo dudar de que hay en esto algo de verdad”, pues “no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo”. Igualmente, cuando escribe a su amiga la reina Elisabeth: “Pues la construcción de nuestro cuerpo es tal, que ciertos movimientos siguen en él naturalmente a ciertos pensamientos; como se ve que el enrojecer del rostro sigue a la vergüenza, las lágrimas a la compasión y la risa a la alegría.” Sin embargo, como la deducción cartesiana del mundo es de innegable carácter *geométrico*, siempre se ha tendido a olvidar ese atisbo de la inmediatez corporal. Y desde dicho geometrismo, no deja de ;justificarse este reproche de Leopoldo Alas: “La duda provisional es una duda falsificada. Se conoce en que no duele”. (*Solos de Clarín*, 1881, cap.: Cavilaciones).
- (34) Nietzsche: *La voluntad de poder*, XVI, 659.
- (35) Recuérdese la experiencia del propio cuerpo en la niña recién operada de que habla Langeveld y cita Gusdorf. Tras la traqueotomía, tiene que respirar por un tubo. La piden que modele una estatuilla representando una figura humana. Y aquí se evidencia cómo *ve* esta pequeña a los otros, por efecto de su dificultad al

respirar: alarga desmesuradamente el cuello de su estatua. Comenta Langeveld: “El sentimiento del cuerpo propio se revela herido, de manera que la parte mutilada del cuerpo domina sobre todo el modelado de la figura humana” (J. Langeveld: La experiencia del cuerpo propio en el niño, en los Cuadernos de Pedagogía y de Orientación profesional, de la Universidad de Lieja, núm. 1, 1954. Citado por Gusdorf). En el mismo apartado, afirma Gusdorf: “El monismo de la personalidad no es una simple doctrina filosófica, como el dualismo cartesiano. Corresponde al estado actual de la ciencia del hombre.” (Gusdorf: Tratado de Metafísica, parte II, cap. II. de 1956).

CAPITULO VI

EL “AHÍ” DEL DASEIN
Y EL “AQUÍ-PROPIO” DEL CUERPO

§ 16

A la luz del capítulo anterior, creo se advertirá sin mayores dificultades ni reservas un grave error de Heidegger –un lamentable olvido, si se prefiere–. Sin cuerpo, se ha dicho, no hay literalmente mundo ni conciencia. Es que todo el *haber* de la realidad aparece y se nos ofrece justo porque *hay* cuerpo. Otro es el enfoque de Heidegger. Este abunda en una tesis sin duda insoslayable: la estrecha relación entre el mundo y el hombre. Pero lo importante, claro está, depende del modo de entenderla. Y obsérvese que no basta al caso con exaltar uno de dichos elementos sobre el otro: será imprescindible tomar posición clara sobre ambos. Mundo y hombre, cada uno de su parte, conjugan dos instancias: la *insistencial* y la *resistencial*. Y caben, en principio, dos posiciones básicas: una respeta la dualidad, otra la violenta y reduce a cualquiera de las posibles formas de monismo. ¿Cuál será la exacta posición de Heidegger? Sin precisar al caso las cuatro significaciones que otorga al vocablo *mundo* en *Ser y Tiempo*, bien puede adelantarse –con sus propias palabras– la acentuación del hombre: El mundo –escribe– es “un carácter del *Dasein* mismo”, no una determinación del resto de los entes, sean inertes o vivos. Esta tesis se acendra años más tarde en *Introducción a la Metafísica*, al menos en apariencia –pues no deja de presentarse también cierta inquietante ambigüedad sobre el espíritu, que ya iremos precisando por nuestra cuenta–: “El mundo siempre es mundo *espiritual*. El animal carece de él; tampoco tiene, en manera alguna, mundo circundante” (1). Aún suponiendo cierto cambio significativo entre ambas expresiones, sin duda habrá una base de congruencia por ellas. A mi juicio, para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, el *Dasein* es de índole *espiritual* ante todo, y por eso pide su *mundo* –“un carácter del *Dasein* mismo” – calificación semejante. Ahora

bien: en este calificar se trasluce cierta posición excesiva, justo en cuanto el mundo queda mentado, en verdad, como *exclusivamente* espiritual. Ya veremos muy pronto algo más grave aún: que de esa *exclusividad* se llega a *excluir*, de hecho, al hombre mismo. Por ahora, sin embargo, limitémonos a *Ser y Tiempo*. Y en tales límites, tenemos el mundo como propio y exclusivo carácter del *Dasein*, quien está fundado, a su vez, sobre el “ser en el mundo”. Mundo y *Dasein* se compenetran, por tanto. Pero, tratemos de comprender a fondo esta inter-relación. ¿Puede haber mundo si se redujere este a simple producto especulativo del espíritu, a estricta fantasmagoría? ¿Puede haber hombre, si se reduce a “ser en el mundo” y este mundo carece de consistencia y peso? Porque el enfoque de Heidegger solo parece tolerar esta *exclusividad* del espíritu. Y a estas preguntas se aboca el meditar por fuerza, ante una pura actividad del espíritu sin la benéfica y necesaria mediación colaboradora del cuerpo. El espíritu —apenas precisa subrayarse— en sus estrictos límites solo imagina y proyecta en plano ideal; para la encarnación de sí mismo debe recurrir a un *proyectar* de otro tipo, donde sea *requisito* lo corpóreo. El mundo vivo y tangible, ese lugar de encuentro y de contacto, no es nada sin su peso carnal. Dicho de otro modo: no es el espíritu el único autor de mundo, pues necesita para salir de sí y alcanzar perfil real la ayuda de la naturaleza; y es el cuerpo, precisamente, la parte de naturaleza que el hombre halla a mano en modo inmediato y como recurso idóneo a tal *proyección*. Repitémoslo a otro sesgo: topamos con el mundo creado, se nos ofrece y resiste como *real*, justo por disponer de un cuerpo que posibilita el *con-tacto*. Con razón dice Ortega: “Para... un *espíritu puro* los cuerpos no existirían” (2). El *hacer mundo humano*, sin que este pierda su carácter de algo donde *se está* y con lo cual *se topa*, implica un dominio y posesión de la *insistencia* sobre la *resistencia*, pues no solo aquella dobla esta y la repite, sino que la obliga y doblega en cuanto material —corpóreo— para su hacer *insistencial*. Trátase de un hacer que excede al mero producir ideas, pues es *re-productivo*, realiza, encarna. Y cúmplase esta encarnación por su especialísimo retroceso desde los fines *pro-puestos* a un *con-poner* y *disponer* de medios apropiados a tales fines, para luego *im-ponerlos*. No es otro el *quehacer técnico*. Y por eso es el hombre —este

creador de mundos—, no un simple contemplativo o teorizante, sino un *tecnita*. El hombre no solo *hace* historia y *es* historia —pues *deviene* él mismo— todo ello en dinámico encubrir la naturaleza, sino que incluso puede *dominar* esta de tal modo que la *des- naturaliza* y *se des-naturaliza* mediante el recurso de la naturaleza misma. Ahora que la ciencia —tanto la física como la biología— ha abierto caminos casi milagrosos, que pudieran sintetizarse bajo el vocablo de *transmutación* —iniciándose así de veras un inesperado realizarse del ensueño alquimista—, se comprende con brusco asombro toda la *historia esencial del hombre*: y en resumidas cuentas, no ha consistido en otra cosa que en dicho *trasmutar naturaleza en espíritu* (3). Sin el cuerpo no hay mundo, sin mundo no hay progreso ni promoción esencial del hombre. Pues bien: este primado corporal —tan evidente y tangible—, Heidegger más que olvidarlo lo margina. Desde luego, como en *Ser y Tiempo* no considera el cuerpo de frente, sino esporádicamente y a ocasional sesgo oblicuo, no resultará fácil perfilar, de modo buido y sin escape de trazo, su exacta posición. Cuando en el 12 analiza el “*ser-en*” como existenciario, exclama: “Pero, entonces, no cabe pensar en el “ser ante los ojos” de una cosa corpórea (el cuerpo humano).” En cambio, mucho más adelante, ya en el 70, al tratar la espacialidad del *Dasein*, escribe y subraya: “Por ser “espiritual”, y *sólo por ello*, puede ser el *Dasein* espacial de un modo que resulta esencialmente imposible para un simple cuerpo extenso.” De un lado, pues, cierta vaga recaída en cartesianismo; de otro, un fundamentar la espacialidad del *Dasein* sobre la temporalidad, y el “espaciarse un espacio” como inherente al “horizonte de un mundo abierto” (4). Dicho en modo tajante: los textos permiten sugerir cierta oscilación entre *cosificar* el cuerpo y *mundificarlo*. Tales expresiones son nuestras, claro está; pero sin duda traducen el dual desvío heideggeriano y esto es lo esencial: no se centra en el cuerpo *propio*. Pese al existenciario que llama el *encontrarse ahí* y a los análisis de dos formas de este —el temor y la angustia—, es innegable que rechazaría por absurda la idea de un “cogito” del cuerpo —en plano paralelo al de la *inmediatez* de la conciencia y dicho como algo más que mera imagen—; es decir, la idea de una *intencionalidad* e *inmediatez* fundante del cuerpo propio, con la *indubitabilidad* que ello conlleva. Y sin embargo —ya lo

hemos visto, pero conviene repetirlo—, la *inmediatez* de la *res cogitans* —firme puntal para la absoluta *evidencia*, según descubriera genialmente Descartes—, no solo tiene correlato forzoso en la *inmediatez* del *cuerpo propio* —algo muy diferente a la mera *res extensa*—, y de modo que esta sirve, a su vez, de puntal para la *etangencia* de lo circunstante —o sea, la “evidencia” del *tangere*—, sino que, con todo rigor, y desde enfoque óntico —sin limitarse, por tanto, a la abusiva parcialidad gnoseológica—, *esa inmediatez carnal es previa a la de la conciencia, y así la evidencia se fundamenta en la etangencia*. Para Heidegger, el *Dasein* es puro espíritu en un mundo proyectado desde el espíritu. Ingrávido y espiritualizado, por tanto; sin peso ni carnalidad.

Comprobemos nuestra acusación acercándonos nuevamente al análisis heideggeriano del peculiar “*in-sein*” del *Dasein* en el mundo. Confesando, desde luego, y del modo más expreso, nuestro móvil, para que este no quede oculto. Pues se pretende proponer, justo al sesgo de tal análisis, cierto concepto nuestro: el “*aquí-propio*”, *existenciar* primitivo. Pero, ante todo, permítasenos aclarar la intención y enfoque de Heidegger. Este persigue nada menos que una “fundamentación”, pues al hallar o descubrir el fundamento mismo de lo real, se gozaría de una *comprensión* previa y rectora en cualquier búsqueda posterior de las ciencias positivas. Tal preguntar *fundante* lo califica de *ontológico* a diferencia del simple cuestionar superficial, el indiferente a la previa *comprensión del ser*, que llama *óntico*. La índole *formalista* —de forma o esencia— propia de este investigar *ontológico*, le impele a conducir su pensar analítico por dos rieles complementarios. De un lado persigue puras *formalidades*, en pleno derecho de su oficio de pensador; de otro, sin embargo, y sin más justificación que dicho afán ontológico, minimiza e incluso rehuye todo posible enriquecimiento *óntico*, lo cual ya es muy discutible (5). Lo importante al caso es no perder de vista la acentuación *ontológica* de su empresa. Desde dicho enfoque, acierta a distinguir, de una parte lo *categorial* del simple *estar-en* de los “entes ante los ojos”, de otra el peculiar carácter *existenciar* del “ser-en” o *habitar* del *Dasein*. Obsérvese que estas precisiones en el plano del vocabulario tienen tras sí largo y vago historial de fondo. Kierkegaard les da apreciable

impulso, pues de mil modos nos dice que el *sujeto* existente justo en cuanto tal, no puede ser objeto, y por eso realza, contra la verdad matematizante, la paradoja. Volviendo al tema estricto, resulta innegable que las cosas *se ajustan espacialmente*, pues son homogéneas con el espacio, y así bien pueden ser calificadas de *coextensivas*. La índole de tal situar deviene forma *categorial*, es decir constituye la nota *genérica* para todos los miembros de una clase. En cambio, la relación “*in-sein*” del *Dasein* muestra otro aspecto, justamente el de heterogeneidad. Aclaremos que lo más heterogéneo radica en el ámbito problemático derivado del dualismo cartesiano –el de la comunión de las sustancias–, mientras que la tesis del *mundo* como fruto cultural trasmona el dualismo más allá de la esfera corpóreo-psíquica. La heterogeneidad de hombre y realidad espacial, que obliga a una determinación *existenciaria*, no parece en modo alguno simple, sino bastante compleja. Por lo pronto, no bastará despa-charla mediante formulaciones negativas. Si de hecho es algo diferente, habría que destacar su propio carácter, las notas positivas que la vivifican. Sin embargo, he aquí cuanto Heidegger precisa al caso: la relación entre cosas se agota en su mera *contigüidad* –en el *ajustarse espacial*, según hemos calificado antes–, mientras que en la relación donde interviene el *Dasein* “no hay nada semejante a una contigüidad” (6). Y no deja de ser curioso que al topar –de hecho, sin querer– con el problema *radical* del *estar* humano en el mundo –eso que, en cuanto *radical*, toma faz de requisito, se adelanta a la cuestión en estudio–, resbale limpiamente por ello y lo permita escaparse. Topa o se encuentra con dicho requisito al recoger la imagen antropomórfica que damos a las relaciones cóscas; por ejemplo, al decir que la silla *toca* la pared. Solo el *Dasein* –nos advierte– puede *tocar* de veras, pues el tocar *hace al ente patente en el contacto, lo hace accesible en su “ser ante los ojos”*. Por cuanto hemos adelantado, se ve sin esfuerzo que esta observación de Heidegger *casi* abre la puerta a un reconocimiento de la prioridad del *contacto* sobre la *visión*, que su misma terminología *visual* le impide apresar. Ya sabemos, también, de la secular proclividad a resbalar por ello, dado el sentimiento de la más alta jerarquía intelectual del ver, asentado en el supuesto griego del conocimiento como visión. Ha sido tan fuerte tal supuesto, que ni la

imagen aristotélica del escudo –con la cual este filósofo griego reacciona, *en cierto modo*, contra la *mediatez* de lo visible y destaca la *inmediatez* de lo tangible– sirvió para retraer la atención al cuerpo humano, al *intus* del *contacto* (7). Conforme se ha indicado anteriormente, esta interioridad e inmediatez del *contacto* es *fundamento* para la *comprensión*. La inmediatez de la *cogitatio* asienta el reino de lo ideal, no la real realidad. Pero el cuerpo –siempre en horror de espectros– pesa gravemente en la estructuración del mundo e incluso en la *comprensión* de este. Heidegger, desde luego, no niega el factor corporal. También el *Dasein* –nos dice– tiene su parte de “ser efectivamente ante los ojos”. No podría negarlo, por lo demás. Lo grave al caso proviene de su curioso interpretar. De un lado insiste en que dicha “efectividad” no es comparable a la de “una formación rocosa” –frase equívoca, pero de indudable enfoque cósmico–. De otro, pareciera a primera vista que logra al fin terso enfoque interno, pues remite a las páginas donde estudia la forma existencial original: el *encontrarse* (*sich befinden*). Presenta la *Befindlichkeit* cual configuración ontológica de las *Stimmungen*, de esos *ónticos* y oscuros palpitos –entre psíquicos e intracorporales– apretados al puro sentir, de índole emocional y con la persistencia propia de las pasiones, que suelen llamarse *temples*, *estados de ánimo*. De radicalizar tal dimensión, tendríamos el *humor* connatural de un individuo. Para nombrar esta básica *Stimmung* o *temple*, dispone el castellano de una hermosa palabra: *talante* (8). Apunta al gesto y aire propio, particularísimo de cada uno, a su predisposición reactiva o estilo, pero insistiendo –justo desde el *étymon* más cercano a su raíz– en lo arbitrario, voluntarioso e irracional del modo de ser, al “porque sí” y a la “real gana” –para decirlo con castizo giro, el espontáneo al sentir español–. No se extrañe, pues que ponga en tal carta mi esperanza. ¿Hallaremos ahora en Heidegger la idea de un cuerpo *propio*? Desgraciadamente, se desvía en el mismísimo punto de arranque. En efecto, tal existencial es nota ontológica inicial en la exégesis existencial del *Da* del *Dasein*. Y así no ve el *nudo sensible*, sino el *ahí externo*. En tal ceguera está todo. De hecho, el hombre de Heidegger carece de *contacto carnal* con lo circundante. Pero entremos más detenidamente en dicho análisis. Define el *encontrarse* o *hallarse ahí*,

nuestra condición de sito o situado, en cuanto “forma existencial fundamental en la que el *Dasein* es su *Da*”. Y lo describe así: “Es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el temple, el estado de ánimo.” Pone ejemplos: ecuanimidad, melancolía, “no son ontológicamente una nada, por muy inadvertidos que resulten estos fenómenos”. El estado de ánimo, el humor, el temple, el talante, para Heidegger reduce a eso que coloca el ser (*sein*) en su ahí (*Da*). Y lo califica de *abertura*. Pudiera pensarse entonces que Heidegger toca, palpa aquí la presión del cuerpo desde su *nudo existencial*. Tal esperanza podría fortalecerse al comprobar que no se describe un fenómeno psíquico. Heidegger es tajante en esto: “El ser en un estado de ánimo no se refiere primariamente a lo psíquico, no es ningún estado interno que se exterioriza de modo enigmático y destiñe sobre cosas y personas.” Líneas antes había escrito: “El encontrarse está muy lejos de ser nada parecido al encontrar ante sí un estado psíquico.” ¿Cabría pensar, entonces, que esta peculiaridad en el *Da* del *Dasein* se remite al cuerpo? Pronto retorna la decepción. El *encontrarse* resulta ser, ante todo, un *encontrar mundo*. Lo que Heidegger considera no es la previa y pura faz subjetiva del *encontrarse*; no es su individual *aquí*, sino el común *ahí*, pues lo enfoca en cuanto “estado de referido” *al mundo*. Incluso en el mal humor se comprueba. De este nos dice: “no viene ni de *fuera* ni de *dentro*”, sino que “cae sobre”. No nos despiste este “fuera”. Heidegger pretende afirmar con dicho adverbio: “como modo de *ser en el mundo*, emerge de este mismo”, es decir del mundo. Y le sirve para subrayar un nuevo carácter del *encontrarse*: permite que lo intramundano se nos enfrente. Generaliza entonces: “El ser en un estado de ánimo del *encontrarse* constituye existencialmente esa patencia del mundo que es peculiar del *ser ahí*.” En suma: este *encontrar mundo* y descubrir su amenaza es todo un re-accionar, algo posterior y más complejo que el puro perfil afectivo originario. Poco importa que nos diga Heidegger: no es un *encontrarse perceptivo*, sino *afectivo*; pues no toma la afectividad en sesgo corpóreo ni psíquico. Siempre la entiende como “estado de yecto” del *Dasein* en su *ahí*, en su “afectivo estado de abierto”. Y esto va a implicar algo más grave que una reacción: cierto estímulo compulsivo a definirse. Las propias palabras de Heidegger nos lo dicen bien claro:

“La expresión *estado de yecto* busca sugerir la *facticidad de la entrega a la responsabilidad*” (9); es decir, *a la responsabilidad de su ser*. No hay escape posible. El cuerpo *propio* no aparece por parte alguna. Y en efecto, cuando analiza a continuación cierta forma especial de este existenciarío, el *temor*, se comprueba de modo irrevocable que entiende el *encontrarse* como *una reacción ante el mundo y no como directa e inmediata expresión corporal*. El hecho mismo de elegir el temor es todo un síntoma. En efecto, *lo temible* nos hace frente desde “dentro del mundo”; el *temer* es un dejarse herir por lo temible; lo *temido*, en tal temer, es la consecuencia sobre uno mismo de lo temible mundano (10). Por parte alguna aparece dicho perfil originario, previo a toda experiencia, exclusivo del *nudo de acceso* al existir, sino algo *derivado del mundo*, que asalta al hombre desde fuera y lo convierte en ente atemorizado. Esta forma del *encontrarse* realizada por Heidegger —de hecho, bastante lejana al temple, al talante, al humor—, es de las más idóneas, ciertamente, para un enfoque del *ahí extraño*, y la más opuesta, por tanto, para un comprender exacto del “*aquí-propio*”, del *nudo corporal* que auténticamente determina la individualidad del *encontrarse*. Bien puede decirse, en consecuencia y con toda seguridad: tal existenciarío no lo es *del cuerpo mismo* y en modo espontáneo, existencial, pues se reduce a simple *eco* o *resonancia del mundo*, incluso en alto nivel, por cuanto ha sido subrayado como un saber de responsabilidad.

Es evidente, repito, que en el análisis de Heidegger para nada esencial cuenta el cuerpo, mucho menos el cuerpo *propio*. Por eso es que su exégesis del “*in sein*” apunta a *dos* formas de este, *no a tres*. Frente al “en” como contigüidad de lo estrictamente físico, material, Heidegger desconoce el “en” de nuestro indescargable cuerpo *propio*, solo destaca otro “en”, de índole espiritual. Este último no puede ser recusado en modo alguno, aunque en principio pueda considerarse como deficiente. Ya insistiremos. De momento solo interesa perfilarlo con el pulso mismo de Heidegger. En tal sentido, no sería injusto decir que comprende este “en” como *hospedaje*. El *Dasein* heideggeriano, en efecto, es *huésped* bien acogido en la mansión mundana, *habita* el mundo. La expresión que el filósofo usa al caso —*bei*— parece apuntar a tal idea. El término *bei* puede

ser traducido literalmente como *junto a*, *cerca de*, al menos en contextos de simple relacionar. En tal caso, tenemos en castellano el término *cabe*. Pero también expresa una significación más saturada, muy afín a la del *chez* francés, relacionado con las palabras latinas *casa* y *cella*—esta última, choza, cabaña de servicio—, por cuya razón suele emplearse en las direcciones de cartas a destinatarios alojados en casa ajena —y obsérvese, al paso, que *alojar*, de *ad* y *locus*, mantiene en su fondo igualmente la idea de cercanía—. Por lo demás, ya hemos visto en páginas anteriores, y en base al recuerdo de ciertas expresiones latinas por el propio Heidegger, que el “en” del existenciario “ser en” tiene la significación de *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*, pues “procede de *habitar en*, *detenerse en*, e igualmente significa *estoy habituado a*, *soy un habitual de*, *estoy familiarizado con*, *soy un familiar de*, *frecuento algo*, *cultivo algo*” (11). Observe el lector la graduada escala ascendente de estas expresiones. Se parte de la simple relación espacial, y no de la abstracta habitud; se pasa luego a lo habitual —o sea, esa cierta incorporación al modo de ser—; término destacando algo que no es cosa más o menos tangible, sino un vago producto cultural, sin duda valioso. Por la flecha de este ascender, en sus sucesivas etapas, siempre resuena el mundo. Y es que, en resumidas cuentas este *habitar* está visto por Heidegger *desde lejos*, no a partir del dolorido tropiezo de la carne y por dentro. El *habitar* heideggeriano se produce con mundanal acento, e incluso se acendra con las formas mundanas más abstractas y cargadas de espiritualidad, de cultivo humano. Con esto no se pretende eliminar de raíz el cuerpo en sus meditaciones. Claro está que sabe de él, que en ocasiones se le desliza como por sí mismo entre los puntos de su pluma. Más lo cierto es que, al mencionarle en cariz filosófico, adivínase por su decir, unas veces cierta reliquia incólume de la *extensio* cartesiana, otras —las más firmes y frecuentes— el decidido afán a entenderle como núcleo de concentración mundana. La densidad del cuerpo le viene entonces del mundo. Dice una vez, por ejemplo: “No negamos al *Dasein* toda forma de espacialidad.” Y tras esta advertencia —sorprendente, sin duda, al menos en cualquier otro filósofo—, añade Heidegger: “Por lo contrario, el *Dasein* tiene un peculiar “ser en el espacio”, pero que solo es posible, de su parte, *sobre la base del “ser en el mundo” en general.*” Tal *espacia-*

lidad, en efecto, no puede identificarse con la de los cuerpos extensos, pero tampoco con la de la carne viva y entrañable. A continuación de lo citado, niega que sea posible “esclarecer ontológicamente” el “ser en” mediante “una caracterización óptica”, cual sucedería —ejemplifica— si se tomara el “ser en” un mundo como “peculiaridad del espíritu” y, en cambio, la “espacialidad” humana como “algo inherente a su ser corporal, *fundado* a su vez en la *corporeidad* en general”. Tal error equivaldría a recaer en el viejo *juntar* lo espiritual *con* lo corpóreo. Y era este el error cartesiano, el *poner* un espíritu *después* y *en* un espacio. Para evitarlo, Heidegger solo ve un camino: “únicamente la comprensión del *ser en el mundo* como estructura esencial del *Dasein* hace posible el penetrar con la vista la *espacialidad existencial* del *Dasein*” (12). Esta *espacialidad existencial* no muestra, desde luego, la individual e insoslayable carne que de veras nos aprieta, es decir el sensibilizado material donde estamos inexorablemente atrapados, sino un *más allá* de la carne propia, cuyos caracteres —el “*des-alejamiento*” y la “*dirección*”— están “regidos desde el primer momento por el “ver en torno” del “curarse de” (13). Por *des-alejar* se entiende cierta actividad reductora del *Dasein* sobre las distancias. Es un *hacer desaparecer* la lejanía, o bien un *hacer aparecer la cercanía*, de tal modo que domina la distancia efectiva, aunque la lejanía no equivale a esta (14). “El *Dasein* es esencialmente des-alejador”, alienta en él “una esencial tendencia a la cercanía.” Tal “espacialidad” funciona, por tanto, como un retraer visual, mediante el “curarse de”, a la cercanía del *Dasein*. Bien entendido que esto “no significa fijar nada en un lugar del espacio situado a la mínima distancia de algún punto del cuerpo”. Ya se ve que el cuerpo, en Heidegger, no funciona como foco privilegiado de referencia, no parte de él la actividad des-alejadora. El propio Heidegger lo dice: “El acercamiento no se orienta por la cosa “yo dotado de un cuerpo.” El foco está en el *allí*, desde fondo mundano: “El *Dasein* comprende su *aquí* desde el *allí* del mundo circundante.” Por molesto que sea, conviene reiterarlo: esta espacialidad heideggeriana no brota desde dentro, a partir de la carne sensibilizada, sino que nos viene desde lejos. El *ser en el espacio* del *Dasein* tiene su base, en efecto, por virtud del “ver en torno” y “curándose de” cuanto hace frente de modo inmediato en este

“ser en el mundo”. Y es así, “ser... en el espacio intramundano descubierto” (15). Desde este espacio inmediato se conoce el *espacio* clásico. Su aprioridad se funda en el mundo. Escribe Heidegger: “*Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio*. El espacio es, antes bien, “en” el mundo, en tanto que el “ser en el mundo”, constitutivo del *Dasein*, ha abierto un espacio” (16). ¿Y cuál sería el espacio mismo del cuerpo, ese que cada uno arrastra, siente desde dentro, pone como coordenada? No es el espacio *distanciable*, el existenciario, ni el *ante los ojos*; mucho menos el *des-mundado* o geométrico, tridimensional aunque teórico. ¿Podría decirse que es el espacio *a mano*, cuando la mano está en él mismo? En esta modalidad, ya *categorial*, hay *cercanías* y *lejanías*, en modo alguno aparece la *inmediatez*. Una vez más hemos de reconocerlo. El cuerpo *no pesa* en el meditar de Heidegger. Lo encuentra ahí, *por fuera*, entre los entes “a la mano” y “ante los ojos”. Sin duda más cercano, muy próximo incluso, pero no con especial condición *propia*, pues se deja perfilar con el estatuto de los entes. Tal ausencia del *cuerpo propio* ya ha sido reconocida (17). En cierto modo, procede a la inversa del error cartesiano; por ende, sobre supuesto muy semejante. Heidegger, desde luego, no pone lo espiritual “en” un espacio –a la manera del *estar* de las cosas–; pero impone *después*, al *Dasein* y como carga adjetiva, un *cuerpo visto por fuera*, de hecho ausente en su análisis de la espacialidad del *Dasein*, pues en esta solo podría encontrar un cuerpo adlátere, no el *propio*. De ahí esta extraña, desazonante consecuencia: el cuerpo aparece como algo originado desde el otro lado del hombre, cual cosa entre las cosas. La *espiritualidad* llamada *Dasein* tropieza, en cierto modo, con “su” cuerpo. Perfilando más buidamente la tesis: tenemos cuerpo porque hay cosas –justo la opuesta a la orteguiana-. Decididamente, el cuerpo *propio* y originario no entra para nada en su ontología del hombre, en su análisis existenciario.

Esta *espiritualidad* del *Dasein* no se rectifica, se reafirma en Heidegger con los años. La vemos reaparecer, por ejemplo, en una de las lecciones de 1951-52, titulada ¿*Qué significa Pensar?*), donde rechaza en modo expreso y actitud tajante lo biológico del hombre. Comienza distinguiendo *anima* y *animus*. De un lado, lo biológico, el principio vital

o *anima*; de otro, “el ente del espíritu, el espíritu del espíritu, el *destello del alma* del maestro Eckehart”. Mediante el *anima* queda incorporado el hombre a “la línea de la planta y del animal”. Y este es el error que Heidegger censura: toda antropología sigue guiándose por la idea del hombre como ser vivo. La antropología filosófica, lo mismo que la científica, al tratar la definición del hombre, parte precisamente de lo que *no* es su esencia. Heidegger –exaltando así el enfoque que ya mantenía con vigor en su *Carta sobre el Humanismo*– opone a este partir de la *animalitas* un orientarse a la *humanitas* verdadera: “Para pensar el hombre como ser *humano*, y no como ser vivo, debemos fijarnos ante todo que el hombre es el ente que es, en cuanto señala a lo que es.” Ya no entiende la esencia de la existencia del *Dasein* como *abertura a los entes*, sino como *habitar en las cercanías del Ser*. O al menos, así se *aclara* lo que en *Ser y Tiempo* podría interpretarse como forzoso pasar previo por el ser de los entes. La relación “Ser-*Dasein*” es *directa*, en cierto modo, pues el hombre –*pastor del Ser*– está en sus *cercanías*. En esta lección de ahora insiste en declarar que el hombre “señala hacia el Ser”. Y eso le parece básico para toda consideración de lo humano, pues lo peralta con fuerza como “rasgo esencial del hombre”. Pero, ¿no son obvios, evidentes, *ambos* aspectos: la *humanitas* y la *animalitas*? Cualquier meditar que realce uno en daño o perjuicio del otro, falsea la dual condición del hombre. Y Heidegger –no cabe duda– realza con exceso el *animus*, se olvida sistemáticamente de lo biológico. Una consideración *ontológica* del aspecto *óntico*-corporal, con toda su funcionalidad, está justificada en grado sumo.

El hombre entero, de abajo arriba y de arriba abajo, desde la *animalitas* condicional de igual modo que desde la *humanitas* específica –y esta, tanto en su aspecto de esencia como de voluntad ontológica de ser–, sin olvidar cuanto le circunda y constriñe –sea materia, sea espíritu–: tal es el esquema forzoso para una íntegra comprensión de lo humano Heidegger, por lo contrario, todo lo reduce a espíritu y *mundo*, al comienzo de su meditar acentúa este como *clave*. Nada de cuerpo, en lo esencial. Este es el presupuesto de su meditación. Desde tal enfoque se lanza por la vía del *ego sum* en lucha contra el *cogitare* cartesiano. La ventaja sobre Descartes es evidente. Este tenía que *deducir* el mundo, pues el impacto

enorme de su descubrimiento de la inmediatez de la conciencia pone al mundo como *otra cosa*, como otra *res*, *opuesta* a la *res cogitans*. Heidegger, en cambio, tiene el mundo a su alcance –dado ya, en cierto modo–, en cuanto *no hay sima alguna sustancial entre mundo y espíritu*, sino esencial homogeneidad. *Mundo* no es algo ajeno, propiedad de lo no humano y puesto en ejercicio por dicha instancia, sino *producto del espíritu*, *aunque no del individual*, sino de una *vis* muy semejante a la del Espíritu hegeliano. No cabe afirmar, entonces, que el mundo es *mío*, de cada quien; por tanto, de hechura humana. De lo alto le viene su espiritualizada estofa. Así se ilumina esta tesis: “El mundo siempre es mundo *espiritual*.” Por eso no se olvida de añadir: “el animal carece de él”. Tal mundo, afín a la actividad del Espíritu con mayúscula, no nos pide *deducirlo* –en ineludible tarea cartesiana–, no nos obliga al salto ontológico de una sustancia a otra. El mundo está abierto por sí mismo al hombre, pues en su mismo fundamento prolifera la correlación entre el *Dasein* y *mundus* bien acentuado este, claro está. El *mundo* es clave de todo en *Ser y Tiempo*. Ahora bien: este mundo *espiritual* heideggeriano solo está *visto* en el espejo donde el Espíritu –con mayúscula– se compone y atilda. No es un mundo *tocado*, de veras tangible y apremiante, rebelde e insurgente, realidad ruda y áspera que nos sale al paso y nos compulsa con sevicia. El mundo de Heidegger carece de peso, de gravedad corporal, de *resistencia*. No se tropieza en él, se *habita*. Y es que le falta cuerpo, densidad, peso específico (19).

§ 17

Ya es hora de aclarar cierta idea insinuada a destiempo, sin los debidos perfiles conceptuales, en el anterior contraste de la posición heideggeriana. Me refiero –se ha adivinado ya– al “*aquí-propio*”. Lo considero noción tan importante como oscura, y por ello debiera ser objeto de reiterado análisis –que no podré cumplir en estas páginas–. Pero, en cuanto su facticidad queda asegurada, bastará al caso delinear sus contornos.

Representa la primera fase de la instancia *insistencial*, aunque asentada estrechamente aún al *nudo resistencial* de acceso y atadura. Lo

oscuro de este *existenciario*, de esta categoría humana, proviene de su mismo esconderse por bajo de la conciencia, dentro de la carne, en la raíz natural. Deviene oscuro también, por su intrincado dualismo, pues brota en ajustado remedo del dinámico esquema *ex-sistencial*. Recuérdese que *in-sistencia* y *re-sistencia* se nos aparecieron como instancias complementarias, imbricadas en mutuo asentamiento. De suyo se explica, pues, que comience el *nisus* insistente desde el mismísimo arranque, en el umbral exacto de lo humano. Por tal dimorfa condición, sería excesivo calificar de estrictamente *natural* o physico ese previo nudo de acceso, con mayor razón el existenciario mismo. No se vea en esto contradicción alguna. Muy pronto aclararé la paradoja. Desde luego, no se niega que el “*aquí-propio*” arrastre consigo cierto fondo *natural* en su vertiente corpórea —en cuanto “*propio*”—. Dicho fondo es *datum* que cada quien recibe y aporta con su entrada al *ahí*, nativo e intransferible bagaje, auténtico *vademecum*. Pero también resulta innegable que en su otra faz, desde el otro aspecto del mutuo asentamiento, justo como estricto “*aquí*” —ya vertiente mundana— apunta a cierto peculiar *insistir* conjugado al *resistir*, aunque no se especifiquen aún relaciones intencionales y se quede en vago negar la propia resistencia. De golpe se torna, en su recluso ser, *artificio* inconsciente. El estilo *insistencial* apunta desde su mismísimo arranque en síntesis dialéctica. No se debe entender cual limpio efecto o raso resultado, pues consiste en efectivo imponerse, en superador empuje contra el nudo de acceso. De ahí que importe acentuar, sin equívoco alguno: dicho *insistir*, por personal e intransferible, pertenece a cada hombre en modo propio y singularísimo, irrepetible incluso; constituye, además, su insoslayable *datum*, la parte *resistencial* aportada y mantenida en la unicidad del nudo vital, su perfil de destino —*destino*, que no *naturaleza*— en la indescifrable clave de cada quien. No hay paradoja en tal decir, pues debe reconocerse que en lo humano es perfectamente sólita esta fórmula: *se da lo no dado del todo*. Y si bien se mira, ni siquiera es exclusividad humana. La solución de un problema, por ejemplo, ¿no aparece pre-dada, preparada en los *data*? Pues en el *problema* de la vida —mucho más complejo y *blemático*— con propia brújula para orientarnos se nos *arroja*, y justo como *dato* básico, aunque se deja

en nuestras manos su uso y buen empleo. El hombre, por consiguiente, comienza siendo *artífice* de sus propios *data*, pues estos no funcionan sin más, deben ser *ensamblados* y *puestos en marcha*. Lo *artificial* —y no natural— del “aquí-propio”, aparece así como apretada *síntesis* de ambos destinos, el íntimo y el externo. Claro está que no deriva en modo alguno de una técnica humana consciente, inventada desde plano mental, secuela de la vida, pues *funciona ya en trasfondo biológico*, desde la raíz misma de esa “técnica natural” —permítaseme la expresión— que disfrutaban también otras especies naturales. Se empareja, por tanto, al curioso *hacer* de lo orgánico, que ya tiene sin más y a su alcance algún medio o instrumento de la naturaleza misma, por lo cual parece simple reacción *física*, de entender este término con el sentido originario en su uso griego —es decir, el relacionado con el verbo que significa brotar, nacer y crecer—, y no en el giro posterior, recogido universalmente, de *natura*, *naturaleza* (20). El “aquí-propio”, por ello, representa una instancia de tendencia *insistencial*, la cual cuenta por fuerza en cada hombre para el resto de su vida. Con esto no se pretende afirmar que deba calificarse como un *fatum* inexorable, que la síntesis nativa de donde cobra perfil sea *inmutable* y mucho menos *impuesta*. Justo por no ser regalo ni imposición de hado alguno, de ninguna potencia superior y previa, sino simple *datum* *sintético* de lo *insistencial* y *resistencial*, por mucho que tienda a persistir a lo largo de nuestra estadía deviene *matizable*, objeto de nuevas reacomodaciones sintéticas —dentro, claro está, de los límites prefijados por su propia índole—. El hombre es *ameibidad* desde su misma raíz generadora. Pero su *cambiar*, desde luego, no resulta sin más de algo exterior: es, ante todo, un *yo cambio* (*ameibo*), actividad de una *vis* interna que *dialoga* con la *extranjería*. Se comprenderá ahora la profundísima diferencia del “aquí-propio” con el “ahí” de Heidegger —el mundano *Da* del *Dasein*—. En oposición a este, el “aquí-propio” no solo es *carnal*, oscuro y opaco al espíritu, sino fondo interno, cuyo *nisus* o esfuerzo procede de una *vis independiente*, insistencial, individualizada en el trance nativo. El *encontrarse* heideggeriano, ese existenciario, en cuanto implica su derivación del *ahí*, del mundo espiritual, deja al hombre, en rigor, sin fundamento propio, en el aire, sin asidero. ¿Qué sería, por lo demás, una reacción

humana –ante algo mundano– de pura neutralidad óptica, sino mero reflejo en una superficie azogada? Es más: ¿cómo sería posible, en tal caso, la existencia misma del *mundo* en cuanto espiritual? Si hay *mundo* –y ello es indudable–, este solo puede ser el *nuestro*, el de *nuestra edad*, el mundo *del hombre*; y en consecuencia, hay que peraltar lo que este arrastra consigo al ser lanzado a la existencia: su *haber*, la *ousía* o *hatillo* del peregrino por tierra extraña; en suma, el “*aquí-propio*”.

Tal privatísimo *haber* lo porta y aporta al sesgo de la atadura misma. Sentires, tendencias, percepciones, no intervienen aquí para nada. *Se trata de algo ópticamente previo a todo contacto representativo*. En la atadura del *nudo* solo hay, del mundo mismo, la positura de acceso. En cuanto *nudo*, carece de toda información determinada, es pura *tesis* potencialmente sintética para futuras síntesis; en suma, sello, marchamo, estilo, cierto previo *proponer* subsiguientes sesgos de sentir, querer y pensar. No ha establecido aún intencionalidades; y hasta tal punto es así, que el *sentimiento* primigenio, la *reacción* más temprana, se alzarán “desde” el *nudo* al contacto subsiguiente con lo externo, no *en* el *nudo* mismo. Justamente, la peculiaridad de esa *síntesis primera*, eso que se alza, en suma, como “*aquí-propio*”, condicionará todas las intencionalidades –incluidas las de los sentimientos, pues creo tienen casi todos su *intentio* también–. No aporta así, el *nudo de acceso*, por sí mismo, dentro de sí, ninguna clase de reacción mundana, pues *es* la raíz misma de todo posible reaccionar. Con ello doy un sentido activo al concepto *reacción*. Suele entenderse como *resultado* de algo exterior, acción contraria, *resistencia*, todo lo cual conviene a enfoque inorgánico, bueno para las leyes del choque en la mecánica. Pero la reacción orgánica ya parte desde dentro, en previa *acción-contr*a cuanto sobrevenga. ¿No responden sensaciones diversas desde idéntico estímulo? Pues la misma *insistencia* goza el *nudo* primigenio, aunque potenciada. Creo se iluminará a este enfoque el peculiar aparecer, conservarse e imponerse de su individualísimo carácter. Raicilla emergente desde la sima del oscuro *haber* elemental, su *nisus* recorre de abajo arriba todo quehacer humano. Siempre estará ahí, por bajo o tras todo. Y a múltiples sesgos procurará imponerse. Por lo volitivo, pretende mandar, reajustar al menos las voliciones enfrentadas, en cuanto de

por sí aparece como querer *propio*; por los mismísimos pensamientos se introduce, pues si de veras fueran algo encerrados en sí, desligados, universales, idénticos en todas las conciencias, ¿no se viviría en absoluta unanimidad?; y desde los sentimientos –de fondo incommunicable, dada la cercanía al *nudo*, íntimos y recoletos por vocación–, exulta al reconocerse en parte ajena, al hallar resonancias propias en almas diferentes. No por entrañable se esconde. A todo llega su garra poderosa. Desde este originario *haber* –que da ímpetu a tonos vitales y talentos, pero de los cuales es preciso diferenciarlo con vigor–; desde esta síntesis de acceso, configuradora del *esse* estilístico, previo al *operari* posible –algo a no identificar con el *esse* de la famosa fórmula escolástica–; desde este perfil irrenunciable, que le encierra en sí mismo, tal *nisus* alza fronteras, trabaja diferencias, enriquece los matices del humano quehacer. Y siempre retorna a sus límites porque funciona desde sí, sin conexiones previas; resulta lo único *no-intencional* del hombre, justo en cuanto raíz insistencial a todas las intencionalidades que a lo largo de su despliegue vengán. Afortunadamente para la humana condición, siempre trasuda el quehacer cierto resto insobornable de originaria originalidad, de estilo propio, lo cual constituye una apertura a lo diferencial. No se trata de contenidos, sino de formales actitudes, en todo previas a experiencia alguna. Y es formalidad que se desentiende, desde su raigón, de todos los restantes *nudos* de acceso. *Afortunadamente*, repito, pues desde tal cimentación privatisima se *presionan* –al través de sutilísimos matices representativos en la estructura tripartita de la conciencia– todas las posibilidades mundanas. Tal apriorismo de lo diferencial entorpece de raíz cualquier unanimidad. Esta solo funciona, de hecho como *desideratum* necesario... en cuanto *desideratum*. De lograrse, perdería sentido la noción de progreso, aniquilaríase la esperanza ontológica y con ella dejarían de formularse las *humanitates* o vocaciones históricas de ser. Cesaría, en suma, la promoción misma del hombre, el insaciable afán, entre satánico y divino, que es motor de su redimirse. Bajo tal hipótesis solo cabría pensar en un suicidio universal –semejante al imaginado por *Clarín* en uno de sus cuentos–, y no ciertamente por angustia ni desesperación, sino por ontológico aburrimiento. La sal de la vida –hay

que reconocerlo— se llama originalidad, y esta vale y se cumple desde la originaria raíz por gracia del “*aquí-propio*”.

§ 18

Detengámonos un momento para lanzar una mirada retrospectiva y ordenar resumidamente —dentro del escorzo que nos interesa— algunas de las tesis destacadas.

La *vida* del hombre no es noción idéntica a la de *existencia*. Mi vida la voy forjando en el ineludible quehacer a que el *ex-sistir* me obliga. Toda vida se encierra en sí misma; la existencia, por lo contrario, es universal, solo se ajusta a la vida de la humanidad. Cada hombre, al nacer, se ve de pronto en un determinado y limitadísimo cruce del *hic et nunc*. Es su *nudo* de acceso y su atadura. Condicionado desde dicho *nudo*, no solo entra en lo inhóspito, sino también se explaya por el mundo inventado humanamente, el de *nuestra edad* humana, y esto implica que el *nudo* no es pura *physis*, pues a su modo se aprieta siempre a determinada altura de la existencia: justamente la del *mundo* mismo. Desde el *nudo* no late solo en la naturaleza —siempre oculta, por lo demás—, sino que *se aposenta “en” la realidad*, en la esencial historia. Es connaturalidad atada a la altura humana, inmersa en ella. Ahora bien: la atadura con mayor razón deviene efectiva en los niveles inferiores de la estructura humana: pasa por lo psíquico, pero presionando a partir de la carne misma. El *hic* que ata nuestro cuerpo, nos fuerza a reiteradas perspectivas de lo espacial; el *nunc* que sin escape nos cerca, escorza la serie íntegra de los aconteceres en el tiempo. O sea, que desde el “aquí-propio” se torna válido este decir: La realidad toda *es* perspectiva (21). El punto de vista epicéntrico, el enfoque *sub specie aeternitatis*, el absolutismo intuitivo que el hombre reclama como suyo, le está negado de raíz. Los mismísimos entes ideales —definidos por su inespecialidad e intemporalidad, reducidos a puro ser— no son sino *perspectivas*. Todo triángulo valía dos rectos hasta el momento de aparecer las geometrías no-euclidianas, ahora hay que distinguir: valen más de dos rectos en la de Riemann, menos de dos en la de Lobatchevsky. Cuenta en ellos un *supuesto* espacial: el tipo básico de superficie. Es

preciso reconocerlo: nada ni nadie nos garantiza esa presunta ubicuidad del mundo *ideal* –invento estricto del terco esfuerzo negador humano–. En definitiva, el *nudo* existencial ata sin escape de abajo arriba, ya desde la misma carne. Hoy se está descubriendo la tendencia diferencial que alienta en cada unidad bioquímica, hasta el punto de predicarse una química antropológica. Confírmese o no tendencia tan extrema, queda válido el hecho de la duda misma sobre la condición idéntica del cuerpo. La bancarrota de la vieja idea de naturaleza humana –que tan útil ha sido desde que los médicos sofistas la inventaron–, tiende a extenderse por los más remotos confines de lo orgánico, justo porque ya ha cumplido su misión desbrozadora y se hacen necesarias nuevas hipótesis de trabajo (22). Sobre el estrato orgánico, que fermenta en el intracuerpo, se alza el psíquico –cuyas raíces penetran profunda y ampliamente por el intracuerpo también–. Hoy se avizora aquí todo un continente. Y hay en él una gran zona oscura, inexperimentable de suyo, fronteriza a cuerpo y alma, situada mucho más allá que la subconciencia de Freud –al fin y al cabo, de índole derivativa, cargada solo desde la propia vida de cada cual–, y en cambio muy cercana al inconsciente de Jung, –si no corre por sus mismos predios–, desde la cual manda sobre nosotros, con poder ciego y terrible –justo por su inmediatez, por constituir de hecho la única parte que *somos* originariamente–. Por dicha zona oscura álzase cierta *vis* privatísima, la de cada uno, como motor del *nisus* o esfuerzo que, ya en contacto con el mundo, modela el perfil de nuestra estructura, le presta figura individual pese a la universalidad de los estratos. Es ámbito donde golpea sin descanso nuestra óptica raíz. Su esquema, a enfoque ontológico, constituye el “*aquí-propio*”. Permítasenos reiterarlo: no encierra propiamente un sentir, un temple, un talante. En cierto modo, solo sería un *pre-sentir*, pues condiciona todo sentimiento. Pero es también algo más; en cuanto el sentir es basamento a las otras vertientes estructurales de la conciencia, presiona las voliciones y pensamientos. Más aún: el “*aquí-propio*” ejerce dominio efectivo sobre el equilibrio de las estructuras ontológicas individuales, peralta uno de los estratos sobre los otros y matiza estas subordinaciones, propiciando así tipos diversos, acentuaciones de lo espiritual, de lo anímico, de la vitalidad, de lo cor-

póreo, que a su modo prefijan el irrepetible enfoque de su *aposentarse* “en” la realidad humana y común.

Esta originalidad del “*aquí-propio*” —que da estilo— cuenta a sesgo dialéctico en nuestras vidas *desde la presión de la síntesis originaria*. Ya en este punto inicial se verifica el fenómeno más constante y tenaz de todo lo humano: el “*in-ex-sistenciar*”. Negando se reafirma el hombre en su *intus* propio, ya *sabedor* de la *resistencia*. Desde esa síntesis se efunde la presión de un *esse* —dialéctico en su origen— por todo el quehacer vital. Es que a partir del “*aquí-propio*” *se reasume* —*aufheben*— el cuerpo a sí mismo, cruza límites carnales, florece por más altos niveles. Este trascender empuja, incluso, más allá de la individuada figura ontológica, la desborda por cierto ámbito de espiritual realidad. Sin embargo, por mucho que al desbordarse se espiritualice, no pierde del todo su originaria condición material; muy al contrario, por su trascender se irá *encarnando* —en latido y contorno— todo el dinamismo de los estratos superiores, el del espíritu incluido, según veremos.

NOTAS AL CAPITULO VI

- (1) Cf., respectivamente, Heidegger, *Ser y Tiempo*, 14, y Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, cap. I, al final.
- (2) Ortega, *El hombre y la gente*, lección IV.
- (3) Permítaseme volver al simbolismo bíblico. Cuando Yavé-Dios lanzó al hombre desde *la otra ribera* a la del tiempo, su castigo fue mucho más ingenioso y sutil de lo hasta ahora supuesto. Más que cólera, acaso hubo irónico sonreír en su decisión. Y *seréis como dioses*, había dicho a Eva —la vida— la serpiente. *Como dioses seréis* —resolvió entonces el Señor—; *pero, en el tiempo*. Con ello quedó el hombre lanzado al *hic et nunc*, sujeto al *nudo* mismo de su entrada en la extranjería. Ámbito inhóspito, radicalmente heterogéneo, la nuda naturaleza de nada le serviría, y era, no obstante, todo su *haber*. En rigor, podría repetirse esto mismo diciendo que su cuerpo se hizo carne, vida. Todo el *haber* del hombre —que nace desnudo— es su carne, su vida biológica. Desde este simple punto de *contacto*, el *intus* de su vida y el *extus* de la nuda naturaleza se encuentran y separan. El hombre reacciona espantado de tal *extus*, que le repele, le hostiliza, y su *intus* se reafirma negativamente como un “*in-ex-sistenciar*”. Esta es la raíz profundamente óptica de nuestra condición. Desde ella comienza la actividad semidivina del hombre. Tiene que ser, por fuerza, un pequeño dios para el cual la naturaleza en sí —la resistencia— lo es *todo* y, de consuno, solo le sirve de *nada*. En paralelo a la *creatio ex nihilo*, el hombre se ve forzado a crear desde esa *nada* especial, derivada (pues, en rigor, se *nadifica*), término de su “*in-ex-sistenciar*”. Por eso dice la Biblia —con cierta libertad formal de versión— que el hombre quedó condenado al *trabajo*; es decir, a un quehacer constante *sobre* la naturaleza, *desde ella* y *con ella*. Su condena es la de recrearla, para ser de verdad un *dios en el tiempo*. Su propio ser —su *insistencia*— le va en ello. Por eso está en su esencia, en su naturaleza propia de *tecnita*, el *superar la naturalidad* autohaciéndose por *artificio* y *haciendo* —literalmente, *encarnando*— un tercer reino, el de la *artificialidad* —el *mundo*—. Podría ser definido, con todo rigor, como el ente de naturaleza que puede y debe dejar de serlo, dado su *natural* de *hacedor* en el tiempo. Y así, hace mundo para autohacerse, y se autohace para seguir haciendo mundo, sin descanso ni pausa, como Sísifo, quien tenía que subir, él y su carga —su mundo—, hasta la cima. ¿También el hombre ha de rodar forzosamente hasta el abismo?. Esta “pre-historia” del hombre —en la cual entra como primera condición la carne, el *humus* o barro estremecido por el soplo divino— no puede ser olvidada, mucho menos depreciada en nombre de nuestro orgulloso *saber actual*, es decir ese mismo que será en su día *saber pasado*, superado. Por lo demás, la altura de nuestra ciencia solo borra los detalles concretos del viejo simbolismo, no los requisitos esenciales que hemos subrayado.

Hay encontradas posiciones teológicas sobre esta relación de Biblia y técnica. Por ejemplo, el pastor Eberhard Gestrinch califica la técnica de “demoníaca”; en cambio, Emil Brunner, teólogo de Zurich, dice: “Dominad la tierra. Esta frase

divina es la Carta Magna de la técnica” (cf. el lector, sobre este tema, el cap. III de La discusión sobre la técnica, por Friedrich Dessauer, partidario del origen bíblico de la técnica).

- (4) Heidegger, *Ser y Tiempo*, 12 y 70, respectivamente.
- (5) Un breve comentario a la distinción de lo *óntico* y lo *ontológico*. Literalmente, significan lo aspectual de los entes y la comprensión esencial (*logos*) de los entes. La llamada *entidad* sería, pues, ontológica, en cuanto se define como esencia o forma del ente. El preguntar filosófico es *ontológico*, pues inquires los fundamentos y estructuras esenciales de lo *óntico*. Pero del ser de los entes se tiene ya un cierto saber, previo a todo filosofar, que Heidegger califica de *pre-ontológico*. El estudio del *Dasein* obliga a distinguir con rigor estos enfoques. Algunas frases de Heidegger lo harán ver: “Lo ónticamente señalado del *Dasein* reside en que este es ontológico.” Pero esto no implica que ya tenga desarrollada una ontología, añade. Por ello: “Hay que designar este “ser ontológico” del *Dasein* como *preontológico*.” Claro es que este comprenderse del *Dasein* parte de su propia existencia, de lo óntico en él. Hallamos así las tres *preeminencias* del *Dasein* sobre el resto de los entes: 1) Preeminencia *óntica*, pues está determinado por la existencia; 2) Preeminencia *ontológica*; 3) En cuanto comprende a los entes distintos al *Dasein*, goza de una tercera preeminencia: “ser condición *óntico-ontológica* de posibilidad de todas las ontologías. Esto no conlleva cierta transparencia para sí mismo, pues le permanece embozado su propio ser: “El *Dasein* es ónticamente *lo más cercano* a él mismo, ontológicamente lo más lejano; pero, sin embargo, pre-ontológicamente no extraño.” El preguntar ontológico explícito busca, pues, una ontología de fundamentos, una *ontología fundamental*. “Esta indagación tiene que ser anterior a las ciencias positivas.” Y añade: “El preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas” (cf. *Ser y Tiempo*, §4, 5 y 3, respectivamente). Dos años más tarde, en 1929, usa ambos términos al enfocar el problema de la verdad. Escuchémosle: “Para ser posible, la predicación debe asentarse en un estado de manifestación que *no tenga carácter predicativo...*, en un estado manifiesto del *existente* que es ante-predicativo, y al cual llamaremos *verdad óntica*.” En cambio, cuando se desvela el ser del ente, tenemos una verdad “que designaremos con el nombre de *verdad ontológica*”. Y también ahora se muestra, entre ambas situaciones, otra intermedia, llamada “comprensión del ser”, la cual ilumina y guía sin perfilarse en cuanto estricto concepto ontológico. “A esta inteligencia del ser, que no ha llegado aún al rango de concepto, le damos el nombre de *pre-ontológica*” (Heidegger, *Sobre la esencia del fundamento*, cap. I: “*El problema del fundamento*”).

Así deben entenderse tales términos, al menos a la luz de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, en virtud de obras posteriores cabe una matización diferente, que pronto explicaré. Antes deseo adelantar un pequeño comentario, estrictamente referido a lo apuntado en esta nota hasta aquí. La gran cuestión es esta: *en el orden de la investigación*, ¿es previa, en efecto, la pregunta ontológica? ¿No podría suceder que

los descubrimientos ónticos de la ciencia presionaran de tal modo dicha exégesis ontológica que la trastueque por completo? Claro está que Heidegger sabe diferenciar perfectamente ambos órdenes, pero lo cierto es que se mantiene tan firme en la proclividad ontológica, que deprecia la información óntica derivada de un esfuerzo metódico de la experiencia. En el fondo Heidegger toma posición decidida, exclusiva casi, ante el problema de estas dos posturas antagónicas.

De un lado –el de Heidegger–, la confianza en el Ser y en la entrega de este a la meditación; de otro, la escarmentada convicción de que nos resta solo un camino: el que comienza por abajo, desde la fáctica realidad circundante. Y es muy curiosa la íntima contradicción de Heidegger: al mismo tiempo que considera el Ser como aprehensible, predica que en todo momento nos rehuye y se esconde.

Pasemos ahora a otra matización de dichos vocablos. Se ha subrayado lo *óntico* como aspecto concreto del ente, y lo *ontológico* como su estructura esencial. Se partía, en el fondo, de este supuesto: el Ser es fundamento de los entes, aunque separado en cuanto Ser. Ahora bien: desde la Carta sobre el Humanismo, Heidegger aclaró que la relación del *ente privilegiado* (el *Dasein*) con el Ser es más directa de lo supuesto en Ser y Tiempo. La *existencia*, *esencia* del *Dasein*, era considerada hasta entonces como *apertura a los entes y al mundo*. Solo desde el *ser de los entes*, al través de la búsqueda mundana, sería posible la pregunta por el *Ser mismo*. Ciertamente es que Heidegger insistía mucho en la diferencia de ambos enfoques. En 1937, en breves líneas prologales a la versión francesa de varios trabajos suyos y algunas páginas escogidas, realizada por Corbin, resume así dicha diferencia: La metafísica tradicional “interroga sobre el ser del existente (*Seiende*, lat. *ens*), pero no interroga sobre el Ser mismo (*Sein*, lat. *esse*) y sobre su verdad”. Y añade: “la cuestión directriz de la metafísica” –es decir, de la tradicional– “no es aún la cuestión fundamental” –es decir, la del Ser mismo y su verdad–. Hoy estas líneas parecen muy claras, justo en virtud de sus aclaraciones posteriores. Y lo que posteriormente “aclara” es nada menos que esto: “*Ex-sistencia* es... el *ex-stático* habitar en la cercanía del Ser” (Carta sobre el Humanismo). Con ello se establece una relación –si no *directa*, sí de “cercanía” –entre el Ser y el *Dasein*.

Lo que era: *Dasein* $\Rightarrow$ entes $\Rightarrow$ ser de los entes $\Rightarrow$ Ser, ahora se transforma en Ser $\Rightarrow$ *Dasein*.

Y puesto así, justo en tal orden, pues declara que en dicha relación *es el Ser lo de mayor monta*. Y hasta tal punto, que el *pensar del Ser* ya no es *del* hombre, sino *del Ser* mismo. Escribe, en efecto, en dicha Carta: “En el pensar tiene el Ser la palabra.” De otro modo: “El pensar –para hablar sin rodeos– es el pensar *del* Ser. Este genitivo dice dos cosas: el pensar es del Ser, en cuanto que el pensar, producido por el Ser, le pertenece al Ser. Simultáneamente, el pensar es pensar del Ser, en cuanto, perteneciendo al Ser, escucha al Ser”. *Hay así algo más que una prioridad del Ser a estilo clásico, apunta al dinamismo del Ser a modo hegeliano*. La

historicidad clásica era la de los entes, y el Ser mismo quedaba incólume al tiempo, separado, absoluto en el fondo. Ahora, con dicha *aclaración*, es evidente que *en el Ser de Heidegger ha ingresado el tiempo*, hay una cierta *contingencia* del Ser mismo, ya no la simple contingencia de los entes. Pero hay más: como en Hegel, en quien el filósofo era el escriba o portavoz del Espíritu, del Ser en cuanto *sujeto*, ahora la *cercanía* del *Dasein* al Ser es de orden servicial. Por eso le llama *pastor del Ser*. El supuesto de base ha cambiado en modo radical. Lo que antes era *separación*, es ahora *relación*. El Ser ya no es absoluto, sino relativo al *Dasein*. El Ser no se basta por sí mismo, *necesita del hombre* para que este *logi-fique* sus avatares temporales. El pensar “del” Ser mismo no se realiza en el Ser, sino *en el pensar humano*. La historia del hombre depende de la historia del Ser, pero esta precisa de la colaboración del hombre. Dicha colaboración no es creadora, sino *logificante*. En estricto peso ontológico, *es el Ser mismo quien piensa*, aunque su instrumental pensante no esté en él, sino en el *Dasein*. Ya se ve la diferencia a nuestros fines, los relacionados con las significaciones exactas de los vocablos *ontológico* y *óntico*. Lo ontológico ya no es ahora simple *resultado pensante del hombre*, por mucho que destaque este la “estructura esencial”, *predicado* estricto. Muy al contrario, pretende poner sus manos en la realidad misma. El viejo enfoque ontológico no podía alcanzar la realidad suprema, nunca era en rigor “*onto-lógico*”, sino “*onto-lógico*”. Para él la esencia era mero *predicado*, algo lógico en el fondo, en modo alguno lo real, si bien no quería confesarlo. De ahí su ambigüedad: pasaba por esencia *real* y era solo esencia *lógica*. Ahora esta *honda aclaración* heideggeriana consiste en potenciar la carga esencial del vocablo *ontológico*; y hasta tal punto, que casi parece insuficiente escribirlo así: “*onto-lógico*”. Al menos, para entenderlo bien es preciso fijarse en el sentido mismo de la relación establecida: *onto* (origen)- lógico (expresión); en modo alguno lo contrario. Antes se partía *de abajo*, y los dos enfoques daban dos niveles: el real y concreto comportamiento (*óntico*), la formulación esencial (*predicativa*) que apuntaba a una posible e inalcanzable esencia original. La ciencia, al formular ese comportamiento, pasaba de la existencia a su expresión lógico-matemática. La metafísica, al formular lógicamente la estructura esencial, apuntaba oscura y ambiguamente a una realidad más alta: el ser de los entes; de hecho, se quedaba, *velis nolis*, en el ser *de los entes*, y por tanto en la mera *formulación lógica*. Pero, desde la relación “Ser – *Dasein*”, en la cual lo de *más monta* es el Ser mismo, *el punto de partida es*, en rigor, por paradójico que parezca, *el Ser*. Por eso dice Heidegger que el pensar *sobre* el Ser es un auténtico pensar *del Ser* mismo. El Ser tiene que pensarse porque no *es*, sino que *deviene* para *llegar a ser*. El tiempo ha ingresado en el seno del Ser con todas sus consecuencias. La fundamental será esta: tiene que pensarse; pero, él, el Ser, carece de *logos* pensante. Origen del *logos* –el agente del *discurso*– en cuanto origen de todo –incluso de Dios mismo, para Heidegger–, el Ser carece de *logos* –acaso porque todo *discurrir* lógico se da *en tiempos*, está *en el tiempo*, pero el Ser, aunque *le va el tiempo* en la medida que ingresa en él, no está propiamente

en el tiempo—. Hegel, en su curso de 1803, cuatro años antes de *La fenomenología del Espíritu*, había dicho ya: “el Espíritu es tiempo”. Por ello, deviene, hay *discurso* del Espíritu mismo. Pero, incluso este *discurso dialéctico* comienza cumpliéndose a golpe de *negaciones*, por enajenación en *lo otro*, *ex-sistenciándose*, contraponiéndose como *objeto*. Tras esta inmersión más profunda en el tiempo, el Espíritu alcanza la etapa en que puede *pensar*. Intuir, sentir y querer tienen ante sí objetos. El pensar verdadero —nos dice Hegel— elimina toda *alienación*, y entonces el Espíritu es *libre*, es *para sí mismo*. Pues bien: el Ser de Heidegger no *es* tiempo en igual medida que el Espíritu hegeliano, sino que solo *le va el tiempo a su ser*. Por eso —acaso, no puede asegurarse— el Ser de Heidegger ¿necesita del hombre *ab initio*? Cuando en 1949, en nueva edición de ¿Qué es Metafísica?, nos dice que *así como no hay ente sin Ser tampoco hay Ser sin ente*, parece establecer algo semejante a los dos momentos del *discurrir* del Espíritu en Hegel: el del alienarse y el de la elipsis de toda alienación. No es seguro, repito, pues me muevo en plano interpretativo. Pero, obsérvese esto: *hay aquí dos matices nuevos de los vocablos que comentamos*. Podría decirse que es *óntico* el proceso de la relación con entes naturales, y *ontológico* el de la relación con el ente privilegiado que tiene *logos* y sabe preguntar por el Ser. Esta distinción, en cuanto en el Ser mismo. Visto desde el *Dasein*, cabe otra: *ontológico* sería la *comprensión* del efundirse del Ser en el ente; *óntico*, el simple ver el ente sin relación al Ser. Y aún se podría agilizar otro escorzo: *ontológico* equivaldría a *lo histórico del Ser mismo*, *óntico*, a la *secuela real* de ese proceso histórico del Ser.

Esta pluralidad de enfoques posibles debilita muchísimo la aparente *fundamentalidad* que Heidegger subraya en su obra capital. En *resumidas cuentas*, solo cabe considerar ambos términos de acuerdo a un apretado ceñirse a sus inmediatos datos semánticos; en tal sentido, el término *ontológico* complica una nota más que el *óntico*: la esquematización del dato *óntico* por el *logos*. Pero así la distinción pierde el énfasis impuesto por Heidegger, o al menos lo reduce sobremanera. Y no está de más recordar al caso esta nota de Ortega, en una de sus obras inéditas: “Esto llevó a Heidegger a lo que considera “distinción fundamental” entre lo “ontológico” y lo “óntico”, que lejos de ser fundamental es trivial y vetustísima, o es una distinción incontrolable (no se sabe nunca dónde acaba lo “ontológico” y empieza lo “óntico”) que difícilmente seguirá manteniendo hoy, y ha servido para que con ella se gargaricen y cobren gran fe en sí mismos los personajillos pululantes en todos los barrios bajos intelectuales del mundo, dispuestos siempre, como el buche del avestruz, a tragarse indiferentemente la cal, la joya y el pedrusco” (Ortega, *La idea de Principio* en Leibniz, 29, pág. 339, nota 1).

En el fondo, todo ello revela un intento desesperado de salvar la *pregunta metafísica*, cuya “justificación” es exclusivamente esta: la capacidad *mencionante* del hombre. Hay para el ser humano *meta-física desde siempre*, porque solo él puede establecer la *tercera distancia* objetiva a la conciencia: el *mencionar*, el poner el objeto como *mención pre-presentada*. El animal *presenta* y *re-presenta* objetos; el hombre, además,

lo *pre-presenta*. Pero aspira a más; aspira, nada menos, a *presentar* lo *pre-presentado* o mencionado. Y en esto se excede. La metafísica es eterna en cuanto *mencionante*; tal es su límite, su necesidad, su fecundo poder incluso. Es más: sus menciones deben estar *fundadas* ónticamente. Cuando transmonta tales límites, se degrada en vanas logomaquias. Ahora, para salvar la *auténtica* pregunta metafísica –se nos dice–, la pregunta por el Ser (*esse*) mismo, y no la que inquiriere por el ser del ente (*ens*), no se ve otro camino que considerar directamente al Ser, desde arriba. Con ello se eleva la vía investigadora, la cognoscitiva, cual mágica alfombra, sobre el camino real del Ser mismo. Y esta grave confusión de la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi* se monta, a su vez, sobre un mayúsculo error: el tomar la *mención* por *presencia*, el creer que el *ser inventado* o *predicado* al *mencionar* tiene realidad, *es el Ser mismo*, la realidad auténtica y *en sí*. ¿Cómo es posible este caer de un error sobre otro?

Permítaseme solo una brevísima referencia explicativa. En líneas generales, desde Grecia se ha ido cumpliendo una *destrucción del Ser*, que es la otra vertiente –ahora en descenso– a la *invención del Ser*. Con Scoto se afirma la *forma individual* (*Haecceitas*). Para la ciencia moderna solo hay *los entes y sus comportamientos*, de manera que la *forma* o esencia será reducida a la *lex* cuantificada, matematizada. Para Descartes –lo ha visto muy bien el P. Laberthonnière en sus Estudios sobre Descartes– lo inteligible ya no es el universal, la esencia, sino la idea clara y distinta, la cual es una *existencia*. Las esencias ya no son anteriores a las existencias, sino que *no pueden ser separadas* –como dice Descartes–. Ya no hay *subsunción genérica*, sino *relaciones* entre *existencias inteligibles*. La realidad ya no está en un *lugar del cielo* ni escondida *bajo* la materialidad de las *sub-stancias*, sino *aquí*, entre lo inteligible aprehendido por intuición (evidencia). Ya existen así las múltiples sustancias de Leibniz, las *mónadas*. Se despliegan o *discurren* desde sí, por sí mismas; son existencias que llevan dentro su *vis*. Si de un lado hay la *inherencia* lógica en la sustancia de Leibniz, y de otro –en visión matemática– un despliegue semejante al de la *serie convergente*, es el verdadero fondo de ella –aunque no confeso– un sentir organicista, biológico, que ya había anticipado Glisson en 1672 como *fuerza vital, sustancia energética*. Y el siglo XVIII (Stahl, Diderot, etc.) queda embriagado por este vitalismo. Toda la realidad reside en la *molécula vital*, la cual está *aquí*, vive, germina, crece. La realidad como *sujeto*, de Hegel, no nació de la nada, arrastra tras sí fondo histórico. Pero, sobre este constante penetrar en la realidad como vida, se alza otra *constante regresiva*: la que pretende *conciliar la Vida con el Ser*. El viejo preguntar *excesivo*, beneficiándose con los *descubrimientos ónticos*, quiere salvar el Ser universal, perfecto, intemporal, trascendente, justo a base de lo individual, de lo inconcluso, temporal e inmanente. En suma: se *pretende* unir, abarcar con ambos brazos, la cima de la *invención del Ser* con las laderas más extremas en ese descenso que llamo la *destrucción del Ser*. Y hasta tal punto, que el Espíritu –con mayúscula– sigue, con palpito griego, prestándole *desde arriba* vida al Ser. Pero ese espíritu vivificante solo está recogido desde la *realidad vital*, la que ha ido descubriéndose en el proceso esbozado. Dicha

tendencia regresiva procede, pues, parasitariamente. Lo cual no debe sorprendernos. La carreta de la Historia será lenta, pero jamás retrocede. Y al humano retorno, de por sí corresponde un calificativo vulgar: el de suicida.

(6) Heidegger, *Ser y Tiempo*, 12.

(7) Ahora explicaré con detalle esta imagen del *escudo*. Debe ser comprendida *dentro* del supuesto griego, y en tal sentido no implica reacción consciente por parte de Aristóteles. El modo de expresarme en el texto, subraya, por eso: “en cierto modo”. Hay numerosas frases donde el supuesto visual alienta. Por ejemplo, esta de Heráclito: “Son los ojos más exactos testigos que los oídos.” Sin embargo, en la misma Grecia se hacían ciertos distingos. Ya hemos citado el Fedro anteriormente: más allá de la belleza –lo manifiesto–, ofrécese a la contemplación la verdad, es decir algo a *des-velar*. Por eso, aunque “la vista es, en efecto, la más aguda de las sensaciones venidas del cuerpo”, “no ve el pensamiento” (Fedro, 250, d). Dando un nuevo paso *reasumidor*, Aristóteles destaca a su modo la *inmediatez* del contacto: “el color –nos dice– no es visible sin el socorro de la luz”, de lo *diáfano* –algo invisible en sí mismo, aunque condición intermedia de lo visible–. Y algo semejante ocurre con lo sonoro. Más no con lo táctil. “Para lo tangible, en cambio, la percepción no se efectúa bajo la acción del intermediario, sino al mismo tiempo que este, a la manera del hombre golpeado en su escudo.” Un solo golpe basta al caso, y tras este en modo alguno se produce otro golpear del escudo en nosotros (Aristóteles, *Del Alma*, lib. II, cap. VII y cap. XI). Con la imagen del escudo –algo más allá de la carne, brazo artificial en cierto modo– viene a subrayar Aristóteles la peculiaridad del cuerpo humano, que no es pura exterioridad espacial, sino también el *intus* del contacto. Naturalmente, este primer acercamiento a la inmediatez corporal era demasiado *externo*. El *intus* del cuerpo aristotélico aún está visto por fuera. La verdadera interioridad del cuerpo, en cuanto cuerpo mío –y no mera carne extensa–, tiene que cristianizarse. Me explicaré. El griego veía “la llanura de la verdad” fuera de sí, en ese “lugar exterior”, si bien no en parte alguna de este mundo, hacia donde “se levanta la cabeza del auriga” –según la imagen del alma que Sócrates nos presenta en el Fedro (246 y ss.)–. San Agustín, en cambio, busca la verdad *dentro*, no en la *llanura exterior*: *Noli foras ire; in te ipsum redi: in interiore homine habitat veritas*. Con ello, desde el Cristianismo se ha bautizado la interioridad, la verdad habita *dentro*, en el alma. Para San Agustín, frente a la *conciencia-espejo* del griego, hay cierta *conciencia-escala*, la de la ascensión hacia Dios: “*Per ipsam animam meam ascendam ad illum*.” Más allá del pensamiento que no se ve (Platón) alienta Dios mismo –que es seno de las esencias eternas–. Pero todo el *acá* es hechura suya, y por ello aparece traspasado de divinidad. El mundo es lo más bello que contemplan los ojos (Soliloquios, lib. I, cap. I). Es que la belleza no solo se manifiesta en sí misma, sino que apunta al Creador. Más perspicaz que el mirar del cuerpo, es la acuidad del alma. Los hombres –dice San Agustín– *perciben mediante las cosas visibles las invisibles de Dios* (“Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea,

quae facta sunt, intellecta conspiciant”). En este *bautizo* de las cosas mundanas —digámoslo así—, por el cual las traspasa la Gracia, las llena de íntima divinidad, *también participa el cuerpo humano*. Este ya no es mera carne —tumba en potencia—, pues todas sus partes se transforman en nuncios o mensajeros (*nuntii corporales*) de las cosas del alma. Esta es el *homo interior*, el cognoscente auténtico, el que ve más allá de lo visible: “Ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei.” Dicho *ego-animus* ya es algo nuevo, desconocido del mundo pre-cristiano. Y no solo es *escala* a Dios, sino precisamente por ello arrebato a lo alto para todas las cosas. No sin razón afirma el cristiano la encarnación del Hijo de Dios y la Resurrección de la carne (cf. San Agustín, Confesiones, lib X, cap. VI y cap. VII). Naturalmente, el alma no es corpórea, sino incorpórea. Es la valía superior del alma lo que realza la dignidad del cuerpo. Y esa valía superior se define como *animus*, no *anima*, como espiritualidad “No veo por qué no quieres que el alma sea espíritu, sino que te empeñas en que sea cuerpo”, dice San Agustín a Vicente Víctor (Del alma y su origen, lib. IV, cap. XIII}. Podría añadirse que esta reacción cristiana hacia el *intus* es, si no excesiva, si olvidadiza del basamento inferior de la *escala*. Y hasta tal punto, que ese contacto corporal, destacado por Aristóteles, se ha teñido de tan alta religiosidad, que así se transforma, en el fondo, en *religatio*. Cuando siglos después, ya en la modernidad, da Dios un nuevo *paso de alejamiento*, entonces la inmanencia recobra sus derechos en parte, el *ego-animus* queda reasumido, asimilado, e incluso peraltado, si bien la mayoría de las veces como *conciencia* —es decir, en ambigua condición de *animus* y *anima*—. La inmediatez de la conciencia, del *cogito* cartesiano, es la expresión más perfilada del nuevo sentir. Ahora el *intus* del *contacto* se adelanta otra vez, en esta dialéctica reasumidora, pero a nivel superior del aristotélico, pleno de Gracia en cierto modo, no obstante la secularización compensatoria. Como muy bien ha dicho en alguna parte Ortega, la modernidad se va construyendo en el hueco dejado por el cristianismo; *ergo* condicionada *cristianamente* en sus formas. (8) Es palabra recientemente recordada por Aranguren. Considera equivalentes *talante* y *pathos*, de entender esta última palabra en su sentido originario: “lo que se siente”, el sentimiento fundamental, el modo de enfrentarse emocionalmente, o sea el “estado de alma”. Añade: “El *pathos* o talante nos es *dado* Es nuestro modo de encontrarnos... en la realidad.” Y frente a lo que califica de “irracionalismo principal de Heidegger”, añade que debe subrayarse esto: “No es el primer existencial, no es nuestra primaria abertura a la realidad o mundo, porque, naturalmente, supone la “inteligencia” entendida como estar en la realidad y como constitución de ese mundo que *después* el *pathos* va a colorear emocionalmente” (Cf. Aranguren, Ética, 1958, parte II, cap. XI). Ese subrayar el término “inteligencia” en el sentido de *versión* a las cosas en cuanto *realidades*, y ya no meros estímulos, corresponde al vocabulario zubiriano. La tesis es zubiriana también. En El protestantismo y la moral (Sec. segunda, I), de 1954, ya había sido recogida por Aranguren, en base a un curso de Zubiri, Filosofía primera (1952-53). He aquí

cómo la presenta Aranguren: “El “estar en realidad” no agrega ninguna percepción específica ni consiste en ninguna actividad y constituye un acto numéricamente uno con cualquier otra percepción. Es un puro *estar estando* (reduplicativamente), un estar atenido a la realidad, un estar *en* ella, sobre el cual se montarán luego el juicio y todas las demás actividades y acciones.” Añade que el *encontrarse* heideggeriano –en cuanto talante, un “colorear emocionalmente” – no puede considerarse primario. Para Zubiri –frente a Heidegger–, el “estar en realidad” es previo a la *Befindlichkeit*, pues “antes que el “encontrarse cómo” es el “encontrarse en”. Aranguren cita a Rof Carballo, Cerebro interno y mundo emocional, por su relacionar el *tono vital* –a nivel del temperamento– y el *talante* –a nivel del carácter–.

Aunque anticipadamente, quisiera consignar aquí una advertencia al lector de veras atento. Al leer en páginas inminentes mi descripción del “*aquí-propio*” –existenciarío básico–, quizá pueda parecerle más próximo al *estar en realidad* de Zubiri que al *encontrarse* de Heidegger. Lo entiendo, sin embargo, como anterior a ambos. Este último, justo en cuanto emocional, es reacción ante algo. Por su parte, el *estar en realidad* constituye la abertura a lo *tras-natural*. Me explicaré. Para Zubiri, el hombre, a diferencia del animal, quien solo está entre cosas, por virtud de su “inteligencia” se enfrenta a ellas en cuanto *realidades*. A su modo *se encontrará*, acaso, el animal, pero en modo alguno podrá *estar en realidad*. Que el hombre supere su *animalitas* es de justicia subrayarlo. Pero no debe olvidarse o desdeñarse lo previo y condicional de la *humanitas*. El hombre no es *humano* de golpe y con total limpieza. Recuérdense las relaciones categoriales de *supraconformación* de Hartmann. Ciertamente, este consigna la interrupción de lo espacial orgánico en lo psíquico; pero ello no excluye otros condicionamientos somáticos. El hombre *arrastra* en su psique un individualísimo *natural*. En su tercer estrato ontológico, el espiritual, no podrá *entrar* el “*aquí-propio*”, de entenderse el espíritu como algo a lograrse desde la vida misma, y no como innata posesión; pero, aunque no *entre*, sin duda, *presiona*.

Por último, una papeleta que realza la prosapia del término talante. Lo hallo en cita de los Proverbios morales por Santob de Carrión, en La realidad histórica de España, de Américo Castro. Dice así: “su talento se camia de alegre a treste”. Don Américo traduce este “talente” por “estado de ánimo”.

- (9) Heidegger, Ser y Tiempo, 29. Pertenecen al mismo las citas anteriores.
- (10) Heidegger, Ser y Tiempo, 30. Más adelante, en el 40, estudia Heidegger la *angustia*. Este temple o tonalidad afectiva parece más apropiado para analizar el *intus* corpóreo. Heidegger destaca que no se produce ante ningún *aquí* o *allí* determinados. Pero, en lugar de referirlo al hombre mismo, lo pasa causalmente al *mundo en cuanto tal*: “En el *ante que* de la angustia se hace patente el “no es nada ni en ninguna parte” Y añade: esto quiere decir que “el *ante que* de la angustia es el mundo en cuanto tal”.

Cf., igualmente, Heidegger, ¿Qué es la Metafísica?, lección inaugural, de 1929.

(11) Heidegger, Ser y Tiempo, §12.

Por lo demás, escritos posteriores de Heidegger muestran la expresión *habitar* en directa correspondencia con la especial manera de estar el hombre en el mundo, y puede considerarse, por tanto, como una forma madura del término *bei* usado en Ser y Tiempo. Por ejemplo, en su conferencia de 1951, Construir, Habitar, Pensar: “¿Qué quiere decir *ich bin (yo soy)*? La vieja palabra *bauen*, a la cual se vincula *bin*, nos responde: *yo soy, tú eres*, queriendo decir: *yo habito, tú habitas*. El modo en que tú eres y yo soy, la manera en que nosotros los hombres *somos* sobre la tierra, es el *buon*, la manera de habitar. Ser hombre, quiere decir: estar en la tierra como mortal; es decir: habitar.”

(12) Heidegger, Ser y Tiempo, 12. Corresponden al mismo párrafo las citas anteriores.

(13) Heidegger, Ser y Tiempo, 23.

(14) Mayz Vallenilla, en larga nota a su Ontología del Conocimiento –editada en 1960 por la Universidad Central de Venezuela–, distingue cuatro planos o modalidades de la *espacialidad*. Puede resumirse así: 1) La forma originaria de *espacialidad*: la existencial en sentido estricto, en función del *des-alejar*. Es exclusiva del *Dasein* y se identifica al *espaciar* o *dar espacio*. 2) La modalidad –posibilitada por el *espaciar* existencial– que es propia de los entes “a la mano”. Aunque en íntima relación con la espacialidad del *Dasein*, y expresión de su “ser en el mundo”, debe distinguirse cuidadosamente de esta, pues las correspondientes *lejanía* y *cercanía* son expresiones categoriales. 3) La tercera modalidad espacial corresponde a los entes “*ante los ojos*”. Surge en derivación de la anterior, cuando la espacialidad de los entes “a la mano” pierde su carácter de “a la mano”. Tal sería la *lejanía-distante*, que es algo meramente “ante los ojos”. 4) Mediante un proceso de “desmundanización”, obtiéndose la cuarta modalidad espacial, la del espacio geométrico y la tridimensionalidad asignada a la Naturaleza y a los entes geométricos. “Es el espacio que surge y brota –haciéndose objeto de una posible consideración temática– cuando el *ser en el mundo* del *Dasein*... descubre la estructura ontológica de lo puramente *ante los ojos* y sobre ello instaura una consideración temática y expresamente teórica” (cf. Mayz Vallenilla, Ontología del Conocimiento, cap. I, 3-B, nota 82).

Esta distinción en *cuatro* planos de espacialidad completa la que podríamos llamar corriente, pues suele hablarse de *tres* modalidades. Waelhens, por ejemplo, en su obra de 1942 La Filosofía de Martín Heidegger (parte II, cap. III), distingue: la espacialidad del *Dasein*, la de los entes intramundanos y la del mundo como tal. Trátase, pues, de un matizar la división de los entes intramundanos en dos clases, de acuerdo con una distinción del propio Heidegger. Este llama “*ser ante los ojos*” a los *existentes* en el sentido tradicional de *existentia*, para evitar su confusión con el término empleado al definir al *Dasein*. La esencia de este –nos dice– consiste en su “*ser relativamente a*”. Tal nota queda vertida también de este otro modo: “La

esencia del Dasein está en su *ex-sistencia*". De ahí que Heidegger se vea obligado a escribir: "Evitamos la confusión usando siempre, en lugar del término *existencia* la expresión exegética "ser ante los ojos" y reservamos el término de *existencia* como determinación del ser del *Dasein*" (Ser y Tiempo, 9). El término "*ser a la mano*" aparece en Heidegger al tratar del ser de los entes que *hacen frente* en el *mundo circundante* (*Umwelt*), ya en el 15 de su obra citada. Destaca el carácter referencial de los *útiles*. Un útil es un *para*; en todo *para* hay una referencia de algo a algo. "A la forma de ser del útil, en que este se hace patente desde sí mismo, la llamamos "ser a la mano." Añade: "Lo "a la mano", ni es aprehendido teoréticamente, ni es ello mismo inmediatamente tema "visto en torno" para el "ver en torno". Lo peculiar de lo inmediatamente "a la mano" es el retraerse, por decirlo así, en su "ser a la mano", para ser justa y propiamente "a la mano" (15). En suma: la exégesis de Mayz distingue: la condición espacializante del *Dasein* y su modalidad propia; la espacialidad de lo referencial práctico en el mundo circundante; la espacialidad de todos los entes categoriales o existentes en sentido tradicional; la espacialidad descubierta en proceso teórico a partir del mundo circundante en su totalidad. El propio Heidegger insiste en distinguir lo *a mano* y lo *ante los ojos* (cf., por ejemplo, el cap. III, final del Apartado A, 18).

- (15) Heidegger, Ser y Tiempo, 23, al igual que las citas anteriores.

Por lo que hace a la "dirección", o bien "orientación", su estructurar el espacio, de igual modo que el *des-alejar*, está regido "por el *ver en torno* del *curarse de*".

- (16) Heidegger, Ser y Tiempo, 24.

- (17) Waelhens, por ejemplo, escribe: "Es cosa manifiesta que el *Da* del *Dasein*, mi *ser-ahí*, mi *heceidad*, encierra el misterio último de mi existir... Este problema es más general todavía que el misterio de la existencia *encarnada*, de que habla Gabriel Marcel. Porque nuestro cuerpo no es sino consecuencia tangible de una situación más profunda, que él no absorbe enteramente. Es esta una de las razones -no todas son excelentes- que inclinan a Heidegger a no considerar el problema del cuerpo como enteramente fundamental". (Waelhens, La filosofía de Martín Heidegger, parte II, cap. V). Y en su estudio sobre Heidegger y Sartre, en el n.º 1 de la revista *Deucalion*, 1946, se muestra mis libre de palabra: "...la notable y sorprendente carencia de Heidegger tocante a la ontología del cuerpo propio. Es un mérito del existencialismo francés el haber comprendido, desde el Diario Metafísico de Gabriel Marcel, que no se podría definir la existencia humana por el ser en el mundo si no se aplica a determinar el sentido exacto de nuestra corporeidad, es decir de eso mismo por lo cual, precisamente, estamos en el mundo. Es posible que, en la obra de Sartre, sea la parte retenida por la historia como más válida, justamente esa que no tiene equivalente alguno, al menos hasta el presente, en *Sein und Zeit*: la filosofía del cuerpo propio". Como era de suponer, al final del párrafo también cita a Merleau-Ponty.

Me complace consignar que abunda en la misma tesis Pedro Laín Entralgo. En su obra de 1961, *Teoría y realidad del Otro*, dice a continuación de otras líneas sobre el cuerpo propio, citadas en la nota (7) del capítulo anterior: “En modo alguno está justificada la casi total ausencia del cuerpo en la filosofía de Heidegger y en la de Jaspers, y en modo alguno es excesiva, incluso desde un punto de vista filosófico, la gran atención con que, cada uno a su modo, Ortega, Marcel, Zubiri, Sartre y Merleau-Ponty han considerado la condición corpórea de nuestra existencia. El cuerpo, o mejor, la *corporalidad*, viene a ser así el supuesto de los supuestos de la relación y del encuentro” (cap. II, 4, de la parte III).

- (18) Heidegger, ¿Qué significa pensar?, lección IV de la segunda serie. Cf., igualmente, su Carta sobre el Humanismo, cuya tesis he criticado en mi trabajo *El Humanismo como responsabilidad*, Taurus Ediciones, Madrid, 1959.

Heidegger insiste en dejar de lado la *animalitas* en diversos estudios suyos. Puede consultarse, por ejemplo, *La superación de la Metafísica*, 2, del libro *Ensayos y Conferencias* (1954). También, y en este mismo libro, el trabajo titulado *La Cosa*, donde dice: “La metafísica... se representa al hombre como *animal*, como ser viviente. Incluso cuando la *ratio* penetra y gobierna la *animalitas*, la condición humana permanece determinada a partir de la vida y de sus experiencias.”

Este rechazar la *animalitas* de modo tajante está conjugado con cierta visión del Ser. Y así la *humanitas* del hombre no se realza en cuanto es *del hombre* mismo sino justamente como un derrame del Ser en el hombre. La *cercanía* al Ser, que da al hombre preeminencia radical sobre la *animalitas*, proviene de cierta necesidad del Ser mismo, pues este necesita del ente para ser. Se ha llamado a esto contingencia *ontológica* del Ser, a diferencia de la contingencia *óntica* del ente, en cuanto ello produce la historicidad del Ser. En el postfacio a la quinta edición de ¿Qué es Metafísica?, fechada en 1949, escribe: “Lo mismo que no hay ente sin Ser, tampoco hay Ser sin ente.” Esta frase —que el Ser no existe jamás sin el ente— es calificada de decisiva por Max Müller en su estudio dedicado a Heidegger por sus sesenta años, cuya versión francesa se titula *Crisis de la Metafísica* (cf. los §VIII y IX) En rigor, ya estaba expresado dos años antes, en su Carta sobre el Humanismo (1947), donde dice sin ambages que “el pensar es... el pensar del Ser”, y subraya la dualidad del genitivo: sobre el Ser y *del Ser mismo*. En cierta semejanza con Hegel, para quien era el hombre un *amanuense del Espíritu*, Heidegger lo considera como vicario del Ser: *Pastor del Ser* lo ha llamado. ¿Acaso en cuanto condición *logificante* de este? Desde luego, no gustaría Heidegger de tal término. Y tiene sus razones. Ya precisaremos este punto: la relación “Ser-*Dasein*”.

- (19) Prefiero dejar en nota cierto reproche a Heidegger. De este modo —así creo, al menos—, marginado a segundo plano se matiza el reproche mismo. Trátase de esto. Frente a Descartes y su dualismo, Heidegger *abre* el mundo al *Dasein*. Y este mundo se espiritualiza a tal punto, que de hecho parece constituir la filosofía de Heidegger

una forma más de monismo. Sin embargo, de otro lado están ahí las cosas todas que el hombre tiene a mano y mira. Muchos de esos entes que así se le aparecen *ante sus ojos* gozan sin duda alguna de alta valía espiritual; otros se aprietan más del lado de los útiles, del “ser a mano”. Pues bien: ¿no recae, en consecuencia, insospechada y paradójicamente, en el dualismo que se sugiere eludir? El *corte* mismo, claro está, no se efectúa de modo ostensible por mitad del hombre. Pero, ¿ocurre, en verdad, así? Ciertas expresiones suyas parecen *subdecir* que se parte de una idea del cuerpo muy cósmica y cartesiana, por mucho que luego se quiera realzar un “cuerpo” inteligible y mundano, casi homogéneo a lo espiritual.

Con tal reproche –llamémoslo así– no pretendo calificarla de tesis monista. Todo lo contrario. Creo, en rigor, que el dualismo aflora insidiosamente en cualquier solución monista, y ello por honda e ineludible razón: la de las *dos instancias elementales* –ya mentadas en el texto, y sobre las cuales se insistirá aún–. El núcleo mismo de este problema metafísico trasciende –justo en cuanto metafísico– a vida y mundo. Pertenece al *hecho radical*, ónticamente previo, el de nuestro *entrar en el ahí ajeno*, brota a nivel estrictamente *ex-sistencial*, no vital ni mundano. Tanto el mundo como la vida están hechos en apretada trama de ambas instancias, la *insistencial* y la *resistencial*. Y de tal modo, que no se *suman* entre sí, no se *unen* una a la otra, sino que se dan a *una*, al mismo tiempo, exactamente en el modo del llamado *producto lógico*. Es por esto que cuando se pretende otorgar un estatuto ontológico monístico a esta óptica y compleja estructura o trama, la instancia marginada reaparece por fuerza, sin duda en modo derivado, pero siempre con su pugnacidad natural, como opositora, e incluso a veces como piedra de escándalo. Y así el *dualismo de fondo* –que en su fondo trascendente debe quedar– se impregna de un colorante que lo visualiza y lo exacerba al traerlo a la superficie. Siempre que tal ocurre resulta inevitable la presión a explicar lo que ya es de por sí inexplicable. No se olvide, pues: *toda realidad inmanente está tejida en apretada trama sintética de ambas instancias*. Y debe reconocerse así, tanto en relación a las cosas materiales como respecto de la sutil estofa del espíritu. El hombre, en suma, ni es cuerpo al cual se ha añadido *después* espíritu, ni es espíritu que halle ahí, *posteriormente* al mundo mismo, cierto cuerpo. El hombre es *cuerpo “y” espíritu* de consuno. Solo que el primero ya lo tiene dado ahí, desde el punto de acceso, y el segundo en cambio debe ir haciéndose y rehaciéndose infatigablemente por el hombre mismo en base a ese punto de entrada –que yo llamo “*aquí-propio*”–. La instancia insistencial está en potencia, por tanto, aunque en el modo especial de condición y libertad *conjunta* para su autodesarrollo o actualización.

- (20) Recientemente lo ha realizado Zubiri, en nota al primer capítulo de su libro *Sobre la esencia*, 1963. Dice de tal vocablo: “Como es enormemente expresivo, creo que es menester recuperarlo y darle entrada a la filosofía actual.” Y lo caracteriza así: “Físico no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene de *phyein*, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un

principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece. En este sentido se opone a *artificial*.” Concluye: “Físico y real, *en sentido estricto*, son sinónimos.” Conviene una aclaratoria respecto a mi texto. Empleo *físico* como ese *modo de ser* de la naturaleza (*physis*) que hace brotar la reacción técnica de las especies biológicas. El *panal*, o la *termitera*, no es *physis*, sino resultado de una *técne física*, por mucho que pueda asombrar la unión de ambas expresiones desde sus resonancias griegas.

(21) Cf. Ortega, El tema de nuestro tiempo, 1923, cap. X.

(22) La *physis*, en cuanto algo fijo e invariable, interno al devenir, traducido por *natura*, naturaleza, y la cual ha sido invento griego estrictamente paralelo al de la intemporalidad, representa sin duda alguna la cima de ese esfuerzo *negador* del hombre a que me refiero, el “*in-ex-sistenciar*”. De tal modo se ha efundido por nuestro espíritu, que todo lo vemos bajo dicha categoría cardinal, pese a los largos siglos que nos separan de Grecia. El concepto de *cosa*, por ejemplo, es consecuencia directa de tal enfoque. Esto dicho, podemos ligar perfectamente nuestro texto con las siguientes líneas de Ortega: “Desde una cierta fecha histórica, muchas palabras que significaban pura actuación o actualidad dieron un “precipitado” semántico que las transformó en significaciones de “ser estático”, inerte... Esta degeneración semántica coincide con el progreso intelectual de los pueblos griego y romano, que iba a llevarlos, al cabo de siglos, a que sus minorías de intelectuales descubriesen el pensar lógico y, con él, la ciencia. La ciencia natural ha acabado de “cosificar” el mundo. Ha sido un estadio por el que ha pasado fecundamente el hombre, pero que es preciso trasponer.” (Ortega, Comentario al “Banquete” de Platón, cap. II. En el libro Pasado y porvenir para el hombre actual, Obras completas, t. IX).

CAPÍTULO VII

LA MUNDANIDAD Y EL ENCUENTRO HEIDEGGER-ORTEGA

§19

Decíamos que el concepto de *mundo* es clave en la posición filosófica expuesta en *Ser y Tiempo*. Se sobreentendía: clave del hombre. Tal afirmación pudiera parecer algo extraña desde otras obras posteriores de Heidegger, por mucho que se distinga entre *clave* y *fundamento*. Clave es la llave –*clavis*– que abre o cierra. Con el uso de este término se alude al punto de arranque para la comprensión, no al principio óntico. Ahora bien: ¿no resulta evidente –al menos en algunas páginas muy inmediatas a la obra capital de Heidegger– que es el hombre y no el mundo el portador mismo de esta clave? ¿No es este quien comprende y maneja la cifra secreta para su comprender? El *Dasein* –podría decirse– es punto neurálgico en muchos análisis heideggerianos. Por ejemplo, en 1929 –o sea, dos años después de *Ser y Tiempo*– Heidegger finaliza su obra sobre *Kant y el problema de la metafísica* con un vigoroso realzar la peculiaridad del *Dasein* como ente que goza, por su misma esencia, de una *dada* comprensión *pre-ontológica* del Ser. De modo tajante: “La instauración del fundamento de la Metafísica se funda sobre una metafísica del *Dasein*” (1). De ahí –nos dice– la necesidad de comenzar por una ontología *existenciaria* donde se ponga al aire la raíz de toda apropiación objetiva. Pero ya se advierte que tal raíz es cosa del hombre, constituye precisamente su requisito más radical. ¿Habría que denunciar, entonces, cierto giro en el pensar heideggeriano? ¿Podrá decirse ahora, con base tan objetiva como antes que es el hombre la clave misma del mundo?

Para comenzar, observemos que la noción de *mundo* resulta enormemente multívoca. Sin que nos sea necesario explicitarlos aquí, bien se sabe que hay numerosos significados en esta expresión idéntica. Sin

embargo, también es justo reconocer que por encima de todos ellos domina la idea –menos cargada de precisiones, aunque fortísima en su generalidad– de algo exterior a la conciencia que funciona a modo de receptáculo. Estamos en el mundo y todos comprendemos sin vitales dubitaciones dicho *estar en* –pese a toda su vaguedad–. Ni el idealista extremado deja de *sentirse* viviendo en un mundo exterior, cambiante por sí mismo (2). Es más: se realza frente al mundo externo –por cierto, en cuanto *mundo* interior– esa escapada siempre incompleta desde el aquí que llamamos conciencia. El error cartesiano reside en haber peraltado esta de modo excesivo, pues encierra de hecho al hombre en la estufa de su pensar. La réplica de Heidegger en *Ser y Tiempo* consiste, ante todo, en sacarlo al aire libre mediante un simple correr el acento desde el *ego* al *sum*: El hombre *ex-siste*. Desde luego, no *está ahí* al modo del resto de los entes sino en calidad de *huésped*, pues mora en casa ajena (*bei*). Tal hospedaje proclama por sí mismo su congruencia con lo esencial mundano. No debe extrañarnos, pues, que esté facultado para la comprensión del ser. Lo que en resumidas cuentas sea el mundo, queda *abierto* para el hombre. Y se abre en la vertiente de este al mundo: en su *Da* o ahí (*Da-sein*). Por tanto, en el mundo mismo, por razón de su origen humano: el mundo se forja al calor y palpito del hombre. En suma, se ha producido una reconquista –en cierto modo definitiva– de la exterioridad.

Que el hombre –el *Dasein* o “Ser ahí”– se defina por su peculiar “ser-en-el-mundo” –y no como *res cogitans*, inmaterial y encerrada en la conciencia–, constituye el cimiento más firme del inicial sistema heideggeriano. Ya sabemos del largo proceso que lo prepara; pero eso no importa al caso. La manera de perfilar dicho “ser-en” como *hospedaje* (*bei*) ya es más original y parece controvertible. En escritos posteriores a *Ser y Tiempo*, se expresa como un *habitar*. Aunque a primera vista parezca equivalente, supondrá, en rigor, ciertas disparidades. Heidegger no las acusa, ni hay en su meditar apariencias de sufrir mayores dificultades sobre este punto. Incluso puede afirmarse que ha permanecido fiel a su tesis: el hombre *habita*. Ya insisteremos en ello. Por el contrario, su meditar sobre el *mundo* cobra el aspecto de una lucha desesperada. El mundo parece ser para Heidegger un problema tan oscuro en sí mismo como luminosos

resultan los matices que ha sabido destacar en sus análisis. Podría decirse que en su excursión mundana se ha extraviado hasta tal punto, que en rigor desemboca *fuera* de él. Ya lo veremos también. De otro modo: le hace recordar un bosque umbrío donde solo hay sendas que no llevan a parte alguna. Ambas imágenes, aunque de apariencia contradictoria, son perfectamente compatibles en su caso. La famosa cuestión de su giro radical –ese que se define por la relación “*Ser-Dasein*”–, sin duda tiene su punto más sensible en la lucha desesperada a que aludimos. Conceptualmente, ha seguido un camino recto –acaso no sea justo reprocharle desviación alguna en su mismo pensar–, pero, es evidente que la rectitud del camino no implica seguridad y eficacia. Su estilo como meditador –tenaz y poco amistoso con la experiencia– no ha abandonado jamás la orientación inicial: la búsqueda del Ser mismo. Desde *Ser y Tiempo* apunta su futura trayectoria, incluso con relación al *ahí* donde estamos: su norte ha sido la *mundanidad*, aunque ha debido detenerse por fuerza en el *mundo* que de veras nos aprieta. Al espíritu alemán –a la alemanidad– debe pasarle la cuenta de tal ímpetu. En *Ser y Tiempo* desenmascara con auténticas ganas metafísicas la equivocidad del *ahí* exterior o mundo, si bien se las aguanta en su exégesis existencial. Con buen criterio, rechaza las interpretaciones del *mundo* con bases *óptica* y *ontológica*. El mundo no equivale a la mera *suma* de los entes, pero tampoco a la *comprensión* esencial de ellos. Previo a los entes está el *supuesto* mismo de tales entes. El mundo es una *unidad*, desde luego referida al hombre, pero además real y tangible, no un mero espectro de la mente. De modo exacto lo dice, aunque nosotros iremos traduciendo –¿traicionando?– al paso sus palabras: *Mundo* es eso *donde* (“en que”) un hombre (“un *ser ahí* fáctico”) “vive”. Manifiéstase, pues, un reconocimiento del *ahí* en cuanto real unidad a sesgo humano: “*Mundo* tiene aquí –son sus propias palabras– una significación preontológicamente existencial.” Con esta significación *preontológica* se recobra la vera realidad del mundo bajo su manera de dárseos: “el mundo *público* del *nosotros* o el mundo circundante *peculiar* y más cercano (*doméstico*)”. Este ámbito será el considerado en sus análisis incipientes, los de *Ser y Tiempo*. Cuando diga “mundano” –nos aclara– no calificaré lo *óntico*, lo “ante los ojos”, sino lo *existencial*, lo

estrictamente *óntico* se queda atrapado dentro del mundo, recluso en él, y por ello será más exacto calificarlo de “intramundano”.

Esta tercera fijación de significado en la expresión *mundo* se utiliza solo como paso previo. Heidegger no aspira a describir, sino a filosofar. Ha rechazado los enfoques *ontológico* y *óntico*, justo por el limitado esquema del *estar-en*, que implica falta de unidad previa. En cambio, al sesgo del *hospedaje* vislumbra buenas promesas filosóficas. Aparece así la cuarta interpretación de *mundo*, ahora como concepto *ontológico-existencial*, que designa con el término “mundanidad”. Esta es el *a priori* de todo mundo posible, por diversos que estos fueren en su unidad estructural. Por eso es que, si de momento no va más allá del mundo circundante (*Umwelt*), de lo cotidiano, no deja de advertirnos: “la investigación avanzará” desde lo *existencial* de este “hasta la idea de mundanidad en general” (3). Y lo básico, desde nuestra perspectiva, se reduce a esto: El mundo no es un ente intramundano; pero determina estos entes, justo porque “hay” mundo. Ahora bien: ¿cómo lo hay? (4). Preguntémonos nosotros: ¿cómo pregunta Heidegger por este *cómo*? Pues bien sabemos que todo meditar es *responder*, y así importa mucho *el preguntar mismo*. El giro y enfoque del preguntar heideggeriano queda expreso al caso, aunque sin subrayado especial y casi sin quererlo: “¿Será el *mundo* un carácter del ser del *Dasein*? ¿Y tendrá *inmediatamente* cada *Dasein* su mundo? ¿No se vuelve así el *mundo* algo *subjetivo*? ¿Cómo, entonces, seguirá siendo posible un mundo *común*, en el que sin embargo *somos*?” Ya se advierte clarísima la preocupación más honda que le lleva. El mundo no es *mío*, de cada yo, sino “común”, de todos *nosotros*. No *estamos* propiamente en él, ni lo *representamos* subjetivamente, sino que *somos esa unidad* estructural y apriórica. Debemos subrayar, por nuestra cuenta, que hay cierta parte de acierto –aunque incompleto– en esta apreciación. Y se relaciona esto con la reconquista de la exterioridad antes mencionada. Pero Heidegger añade algo más a este preguntar, pues ahora sí que sin quererlo ni sospecharlo nos confiesa su *afán recóndito*: “¿Qué mundo se mienta? Ni este ni aquel, sino la *mundanidad del mundo en general*” (5). A primera vista nada más sencillo: lo *ontológico-existencial* del mundo *óntico-existencial*. Solo que con ello ya se propicia –por la simple falta de

acento en la necesaria distinción— un cierto confundir lo predicado con el correlato objetivo del predicar. Dicho de otro modo: Heidegger ya está al borde de ofrecernos por auténtica realidad las conexas palabras de su respuesta. Y de estas responderá Heidegger, pero no la realidad.

Dos años después, en su escrito *Sobre la esencia del fundamento*, de 1929, Heidegger prosigue en rigor la exégesis del *mundo* iniciada en *Ser y Tiempo*. Como solo expongo en la justa medida de mis propias necesidades, no puedo demorarme demasiado en dicho texto. Hay en él una gran riqueza de matices históricos en el modo de perfilar la noción de *mundo*, que desconsuela marginar; pero forzosamente deben ser remitidos al silencio por razones de propia y estricta economía. Solo interesa a nuestros fines lo de veras posicional. Y esto comienza ligando la meditación de ahora a la anterior, justo para superarla. “El mundo es esencialmente relativo al *Dasein*”, nos dice. Ahora bien: ¿cómo debe perfilarse dicha relación? No se trata, sin duda alguna, de un relacionar *previos existentes*, de un enlazar *Dasein* y mundo en cuanto realidades separadas en principio y con propio estatuto. El mundo es un ámbito *donde* el *Dasein* se anuncia donde se temporaliza una *ipseidad*, pero también es el *a-propósito* desde el cual *ex-siste* el *Dasein*. Ya se ve la firme trabazón que los une. Ni el mundo es puramente *objetivo* —en cuanto jamás se reduce a los objetos circundantes, de los cuales es *supuesto*—, ni se reduce a representación desde un “sujeto subjetivo”. Nada de sí anticipa el mundo a la relación misma; siendo en cada caso e instante *para* el *Dasein*, todo su *a-propósito* queda *pro-puesto*, *pro-ducido* o realzado *por* el *Dasein* *ante* sí mismo. Lo cual es tanto como un *pro-yectar*, un lanzar frente a sí *sus posibilidades*. Queda afirmada entonces una curiosa condición de su fundamento: este *proyecto* de mundo —es decir, lo *pro-puesto*— “equivale a esbozar más allá de lo natural el mundo así *pro-yectado*”. En suma: el *Dasein* *trasciende*. ¿Cómo perfila este trascender? Heidegger lo define por su *configurar mundo*. Obsérvese —en virtud de la relación radical apuntada—: aunque este configurar *historializa* al mundo, también presta al *Dasein* cierta *figura original*. En suma: el trascender *funda*. De manera más bien oblicua —en sesgo a las ideas platónicas— nos explica Heidegger este *fundar* (6). Al igual que en Platón, lo posible anticipa lo real. El fundar se conjuga con el trascender.

Equivale a un *pro-yectar ante* el *Dasein* —o sea, más allá de sí mismo— su propio *pro-pósito*. No se trata, desde luego, de nada volitivo en sentido psíquico, sino de una “*in-tentio*”. No obstante, ¿cabría calificarla —no se lo pregunta Heidegger— de *voluntad ontológica*? En todo caso, forma o informa el *propósito para ser*. Tal *proponer* ser o pre-tenderse es radical, por cuanto en él no se pretende algo concreto y ya alzado por sí mismo ante el *Dasein*, sino el pro-ponerse o pre-tender. Y en tanto con ello se libera el *Dasein* desde su fondo mismo, Heidegger habla de *libertad*: “Eso que por su esencia pro-yecta, esbozándolo, algo como un propósito, sin producirlo como simple fruto ocasional, es lo que nosotros llamamos *libertad*.” Con ello queda bien claro que el *propósito* no está *ahí*, no es ocasional, no viene del *a-propósito*, sino que lo aprovecha, pues equivale a la libertad misma en cuanto tal: la que “se pre-senta, se objecta a sí el *propósito*”. Entonces, el mundo como clave del hombre tiene que comprenderse a otro sesgo, justo en cuanto explicita lo fundado por el libre fundar humano. “*Solo la libertad* —escribe y subraya Heidegger— *puede hacer que reine un mundo y se mundifique para el Dasein*.” El mundo no *es*, procede de un *separar* (*sondern*) del *Dasein*, redúcese a un mundificarse del *propósito*. “*Libertad significa libertad para fundar*.” No ilimitada libertad, desde luego, sino libertad constreñida al círculo de los *a-propósitos* (7). Hay, en suma, por el pensar heideggeriano hasta aquí esbozado, algo así como dos proposiciones ligadas: El *Dasein* lo es en su *Da*, en el *ex* de su *ex-sistir*, o sea *fuera de sí*; ahora bien, este *fuera de sí* es pro-yección de sí mismo. Por tanto, ni el hombre ni el mundo *son*, sino que ambos se agotan en la relación misma. ¿No recuerda la Nada hegeliana, enajenándose para ser, aunque ahora proceda sin la metódica contradicción? Habría que decir, al menos, que el vuelo del Espíritu, para alcanzar su ser y saberse a sí mismo, proyecta sus sombras sobre el devenir humano. Sin mundo no podríamos comprender al hombre; pero la inversa resulta igualmente válida: la clave del mundo es el hombre. Lo provisional de nuestra tesis anterior pide forma complementaria. En tal punto, ha alcanzado Heidegger la cima de su humanismo. Ya se verá muy pronto que esta acentuación de la libertad ontológica cobra extraño e inesperado cariz. Pero no anticipemos. Lo único que ahora importa, cuanto de veras queda en firme, se reduce a esto: de

ambas claves complementarias, la inicial y primaria es la del mundo, al menos en cuanto *clave* –no como *fundamento*–.

Creo conviene abrir aquí nuevo apartado donde se reseñe cierto encuentro –y el subsiguiente cuasi-diálogo– entre Heidegger y Ortega. A nuestros fines será muy útil.

§ 20

Heidegger y Ortega se encontraron –en el espacio y en el tema– con ocasión de un Congreso de arquitectos alemanes, celebrado en Darmstadt a comienzos de agosto del año 1951. *El hombre y el espacio*, era el tema propuesto. Los dos filósofos invitados meditarían sobre la técnica en sendas conferencias. Se intitula la de Heidegger: *Construir, Habitar Pensar*; y la de Ortega: *El mito del hombre allende la técnica*. A consecuencia de sus encontrados puntos de vista, dialogaron en público cierta tarde veraniega de ese mismo año, en Buhlerhöhe, cerca de Baden-Baden. Pero las palabras se las lleva el viento y solo quedan los textos publicados por ambos filósofos, sus aisladas posiciones. Dicho con toda exactitud, el subsiguiente cuasi-diálogo se reduce, en verdad, a dos monólogos de encubierto carácter sintáctico. Solo el de Ortega conserva algún aire coloquial. Como *resonancias* del monólogo heideggeriano, tenemos ciertos textos recogidos en *Ensayos y Conferencias*, volumen publicado en 1954. Desde luego, la tesis de Heidegger se inicia antes de dicho encuentro, acaso en su conferencia de 1950 sobre *La Cosa*; y se reafirma con otra, en octubre de 1951, muy famosa: *Poéticamente habita el hombre*. La conferencia de 1952 –también recogida en dicho volumen–, de igual título que su curso –publicado aparte– *¿Qué significa pensar?* continúa de modo claro dentro del mismo ámbito problemático. A primera vista parece que Heidegger prosigue impertérrito sus propias meditaciones; pero no debe olvidarse que se produjo en el encuentro cierto choque y los hombres tienden a dialogar filosóficamente en base a las diferencias. Ortega, por su parte, ha reaccionado de manera franca –y también reafirmando sus propias ideas–. Confiesa abiertamente: “En el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo

hemos dicho aproximadamente lo contrario” (8). ¿Cómo perfilaríamos esta oposición tan extremada?

Comencemos con Heidegger. Ya sabíamos de su afán inicial por eludir cualquier solución subjetivista. No debe extrañarnos, por tanto, que la noción de *mundo* esbozada hasta ahora —la de su fundamento en la libertad del *Dasein*— no tome carácter definitivo, se reduzca a la condición de simple paso o momento meditativo. Durante años madura Heidegger este recurso heroico: el de enraizar la libertad *dentro del Ser mismo*. En cierto sentido, se acendra así su íntima repulsa a la senda cartesiana. En esa especie de Diario filosófico que lleva durante los años de 1936 a 1946, bajo la preocupación constante de una *Superación de la Metafísica*, observa que todo objetivismo procede de una subjetividad en curso de reflexión, y el reflexionar siempre consiste en una *repraesentatio* es decir en un *poner delante* (Nota XVI). Recordando el proverbio alemán, podríamos perfilar el sentir heideggeriano como un afán de ver el bosque mismo, no los árboles. Por eso reacciona contra la que pudiéramos llamar *objetividad subjetivista*, es decir contra el idealismo moderno. El *subjectum* fundante de este pone ante sí objetos. Este es el error —viene a pensar—: confundir el Ser con los entes. Por tanto, juzga vana toda la “metafísica”. “El Ser jamás es interrogado..., nunca se le toma en consideración. Se mantiene en una verdad sin fondo, olvidado desde hace largo tiempo” (Nota XIV). Pero al Ser no hay que suponerlo sin más, sino dirigirse a él, interrogarle. Para ello hay que trascender toda posición antropológica, antropocéntrica, en la cual sea el hombre el *subjectum* fundante. Se ha tomado al hombre como medida absoluta, como fuerza original, como alfa y omega de todo. Ahora bien: “este reconocimiento anticipado del *hombre* conduce a buscar el Ser, ante todo y solamente, en la esfera del *hombre*” (Nota XIX). Pero, reducida a simple antropología, la filosofía perece; Nietzsche le ha dado la puntilla (9). Desde este definitivo reproche Heidegger va a colocar al hombre en su puesto: como *remedidor del Ser* —y no simple *medidor original* de los entes—. La famosa *Carta sobre el Humanismo*, de 1947, será una primera expresión pública de tal giro. Ahora la relación del *Dasein* y del *mundo* se invierte: Ser-*Dasein*. Y no deja de acentuar: es el Ser lo de mayor monta. De ahí que, en agosto

de 1951, ante los arquitectos reunidos en Darmstadt, precise el *habitar* desde la vertiente opuesta a la destacada en *Ser y Tiempo*. La homogeneidad del mundo y del hombre deriva de algo más profundo y previo: la proyección histórica del Ser mismo.

Aunque Ortega confiesa no haber oído bien dicha conferencia por su ubicación a espaldas de Heidegger, el resumen que da de ella es tan conciso como completo. Bien merece la pena citarlo íntegramente: “Heidegger afirma que “construir” –*bauen*– es “habitar” –*wohnen*–. Se construye *para* habitar como un medio para un fin, pero este fin –habitar– preexiste al construir. Porque ya el hombre habita –es decir, está en el universo, en la tierra, ante el cielo, entre los mortales y hacia los dioses–, construye a fin de que su habitar llegue a ser un contemplar –*schonen*–, un cuidar de ese universo, un abrirse a él y hacer que sea lo que es –que la tierra sea tierra, cielo el cielo, mortal el mortal y el Dios inmortal–. Ahora bien, toda esta faena dedicada al Universo es, en última instancia, “pensar”, meditar, *dichten*. De aquí el título de la conferencia: “*Bauen, Wohnen, Denken*” (10). Sobre este previo esquema, trazado con el pulso firme de Ortega, perfilaremos algunos rasgos, aunque en gran parte parezcan reiteraciones. Habitar –comienza Heidegger– es el fin perseguido por toda construcción. “Habitar y construir están, uno respecto al otro en la relación del fin y del medio.” Cierta expresión del alto alemán para construir, *buan*, significa precisamente eso –recuerda Heidegger–: *habitar*, permanecer ahí. *Bauen* –añade– se relaciona con *bin*, soy. “*Yo soy, tú eres*, quiere decir: yo habito, tú habitas.” Ahora bien: “Habitar es la manera como los mortales están sobre la tierra.” ¿Y cómo es esta manera de estar? Para Heidegger equivale a un *cuidar* (*Schonen*) de la propia casa para permanecer contentos, en paz, gozándose en un sentimiento de seguridad, sin peligros ni amenazas. El habitar *cuida* la *Tierra* sobre la cual estamos. Por qué dice *Tierra* y no *mundo*? No se trata de menoscabar este; sino y muy al contrario, de realzarlo. En rigor, elude la palabra *mundo* –ya muy sobrecargada de significación definidísima en sus meditaciones anteriores– porque está pensando en otro mundo más alto que el usual –el medido por la vara del hombre, hecho a imagen y semejanza de este–; Heidegger apunta ahora a una hechura de más alto

poder. Ya desde 1950 —en su conferencia sobre *La Cosa*— se ha disparado a un estilo expresivo saturado de símbolos, mediante el cual deviene fácil la elusión del vocablo *mundo*. No obstante, esta conferencia de 1950 aún lo nombra e incluso lo define en base a dichos símbolos. (11) Pero, veamos este simbolismo directamente en la conferencia de Darmstadt. La Tierra hasta ahora citada solo es uno de los *cuatro elementos* simbólicos del nuevo decir. La imagen completa es la de *los Cuatro* —las cuatro partes—, cuya unidad constituye *la Cuadratura*. Todo ello puede resumirse con estas palabras suyas: “*Los Cuatro*: la Tierra, el Cielo, los Divinos y los Mortales, forman un todo a partir de la unidad *original*.” En cierto modo, esos cuatro elementos mientan el espacio, el tiempo, la trascendencia y el hombre. Más exactamente, los Divinos son “los mensajeros de la Divinidad”, pues ésta se oculta. Obsérvese que ya se insinúa así una concepción del hombre que podríamos calificar de reductiva, no de exaltadora de lo humano. Para nada se menciona ahora su libertad de pro-yectar y *separar* (*Sondern*) *mundo*. Muy al contrario, se acentúa a los hombres —en plural— como simples *mortales*. En lugar del *ente privilegiado*, del dueño de la pregunta, aparece la carga mostrenca de nuestra condición de arrojados al tiempo, la muerte que llevamos todos al costado. Queda así rebajada —tal es nuestro parecer— la condición humana. Los Mortales van a cuidar y conservar las *Cuatro-partes* para que la *Cuadratura* llegue a ser lo que es, advenga a su ser. Tal es el rasgo esencial del habitar: *el cuidar*. “Cuidar quiere decir: hacer guardia al ser de la *Cuadratura*” (12). Ahora queda más perfilado dicho reducir de lo humano. El hombre ya no *funda*, no hace mundo, no separa o *mundifica*, sino que se limita a cuidarle, a mantener su *guarda cuidadosa*, como en el entremés de Cervantes. Por eso le ha llamado en 1947 pastor del Ser. Hombre y mundo —es preciso declararlo—, son otros, en rigor, de lo que eran.

Naturalmente, este oscuro celo de pastor, esa misteriosa proyección de tan etérea y simbólica *Cuadratura* subleva el espíritu de Ortega, hombre mediterráneo, enamorado de claridades, defensor del teólogo frente al místico. Para Ortega, desde luego, la realidad que circunda al hombre no es nada similar al Cosmos, al Universo o al Mundo, de griegos, medievales y modernos; pero, tampoco tolera esa pérdida de

tangibilidad y de peso resistencial, esas sombras fantasmagóricas de la espectral *Cuadratura* heideggeriana. Para Ortega *hay* mundo porque *tratamos con las cosas*, porque estas nos *resisten* y *asisten*, son nuestro límite y recurso, las *manejamos*. No por ello recae en realismo, claro está. Pero, mucho menos semeja un idealista del Espíritu —a lo Hegel— o del Ser —a lo Heidegger—. Por otra parte, jamás ha sentido la vida como seguridad y amoroso cuidado, cual muelle reposar en paz, junto a la lumbre y con zapatillas de orillo. Justamente, se indigna contra Nietzsche porque manda *vivir en peligro*, lo realza en cuanto deber, y en el preceptuar mismo demuestra su ignorancia del poso perenne de la vida, que es *constitutiva periculosidad*. El íntimo sentir de Ortega nada tiene de burgués, sino de soldado. Frente a la *cautela* cartesiana, alza la tensión plena de su *vigilia*, que implica *vigilancia* y *vigor* (*vigil*, de *vigeo*). La raíz etimológica que rubrica desde lo hondo todo su pensar es “*per*”. El *per* de *periculum* —nuestro peligro— lo ve palpar en *ex-per-iencia*, *ex-per-to*, *per-ito*; e incluso, en los términos griegos *pe-ra* —prueba, ensayo— y *poros* —salida—, en el latino *portus* —puerto, puerta—. Y cree que en su origen ese *per* significaba *viajar*, es decir, “andar por el mundo”, “encontrar curiosidades y pasar peligros —*prouver* et *éprouver*—” (13). Por último —y tal será el punto básico de su réplica a Heidegger—, para Ortega *el hombre no habita*. Desde luego, esta negación no equivale a un simple reconocer cierta carencia, sino a algo mucho más grave. Con ella pretende alancear y conquistar la nota más capital y positiva del hombre, justo la que le pone muy por encima de los brutos. Su conferencia en Darmstadt, melliza de la heideggeriana, se reduce a esta vigorosa afirmación de *inhabitabilidad*.

A tal idea desemboca Ortega —por subterránea perforación, podríamos decir— a partir de su constante afirmar que no hay mundo común e idéntico para todos los hombres. Ya lo había realizado de manera expresa en un curso universitario de 1921-1922, publicado al año siguiente bajo el título de *El tema de nuestro tiempo*, y no por vez primera: “No es el mismo el *mundo* de la araña que el del tigre o el del hombre; no es el mismo el *mundo* del asiático que el de un griego socrático o el de un contemporáneo.” Por eso añade que la realidad “es” *perspectiva* y reduce el mundo a “horizonte” (14). Meses después, en *Las Atlántidas* —título

que despistaría al lector más zahorí— perfila y pule dicha tesis desde el punto de vista de su aplicación a las tareas del historiar auténtico y fiel: *ni medio idéntico ni ser idéntico del hombre* (15). Lo cual equivale —con palabras que no son de su libros, aunque recogen con suficiente exactitud la intención de las suyas— nada menos que a esto: en lo humano nada es natural (*physis*); ni el mundo ni el hombre están *dados*, no emanan de la intemporalidad del Ser, sino que se alzan por esfuerzo inmanente desde el tiempo. Lo cual implica, a su vez: lo humano, de arriba abajo, es *artificialidad*. Quiere decirse: constituye un *tercer reino* —el del *artificio* construido por el hombre mismo a base de los otros dos: el *físico* o natural y el de la *conciencia*. Por tanto, el hombre puede ser calificado eminentemente de *tecnita*. De limitarnos a la lectura de sus primeras meditaciones, esta interpretación pudiera parecer algo extraña. Pero al correr de sus obras posteriores se observa que la vieja idea orteguiana —la de variabilidad de todo lo humano— ha ido cobrando su desarrollo lógico, hasta afirmar al hombre en cuanto “ser técnico”, y a su técnica como *creatio ex aliquo*, según expresiones de su conferencia en Darmstadt.

Dicha conferencia —melliza a la de Heidegger— se titula *El mito del hombre allende la técnica*. Su idea central pudiera resumirse así: el hombre está obligado a la actividad técnica, obligado para sobrevivir, por cuanto *no pertenece* a la naturaleza donde está. Precisemos ahora ciertos detalles. De toda evidencia, “el hombre es técnico”. ¿Qué es un técnico como procede? “Pretende crearse un mundo nuevo. La técnica, por tanto es creación, *creatio*. No una *creatio ex nihilo* —de la nada—, pero sí, en cambio, una *creatio ex aliquo*”, de algo. Hasta ahora permanece en la vía del simple reconocimiento de hechos. Lo esencial se oculta tras ello. De ahí esta nueva pregunta: “¿Por qué y para qué esta aspiración de crear otro mundo?” La respuesta adviene mansamente al sesgo de esta otra: “¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo?” Justamente, como un ser —se responde— “que *no pertenece* a este mundo espontáneo y originario, que no se acomoda a él”. En suma, el hombre “*no pertenece a la naturaleza*”; *inserto* en ella, pero *extraño*. Para explicar cómo ha logrado el hombre defenderse en situación tan difícil, Ortega inventa, a estilo platónico, un nuevo mito.

El hombre –viene a decirnos– es un enfermo de fantasía. A diferencia del animal –recluido en su mundo circundante–, esta enfermedad del hombre supura por sus entrañas un mundo propio, “un mundo interior” El hombre, el ente de *un dentro*. Ya decía Ortega desde 1933 que el hombre *entró en sí mismo, se ensimismó* (16). Tal introversión forja una réplica espectral del mundo en torno. Ahora bien: encuéntrase así ante dos repertorios de actos y propósitos: los *instintivos* –carga natural– y los *fantásticos* –secretados desde su intimidad–. Como no coinciden, queda forzado a elegir entre ambas series. El hombre deviene, quiera o no, “un animal esencialmente *elector*”. Esta compulsiva secuela de enfermo, es raíz y no efecto de inteligencia y libertad: “Se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas visiones imaginarias” (17).

A esta luz se comprenderá cabalmente la reacción de Ortega ante la tesis de Heidegger en dicho *Coloquio*. Las concepciones del hombre y del mundo están radicalmente contrapuestas en ambos pensadores. No extrañará, por tanto, que choquen ante la idea misma de *técnica*. Para Ortega es *creatio ex aliquo* por esfuerzo humano, “del” hombre; o sea, algo que este tiene que inventarse de arriba abajo, en cuanto recurso vital contra la inhóspita naturaleza, pues ha decidido seguir viviendo. Para Heidegger, en cambio, la técnica es algo... muy extraño. La define como un *producir*, pero este vocablo debe ser entendido, en función de su doble raíz como conducir delante, hacer avanzar o venir lo no-presente a presencia. Y esto, literalmente. Nada del sentido fuerte en la palabra *producto* –manufacturado, por ejemplo– quedaría permitido desde este profundizar etimológico de Heidegger. No mira los resultados, ni siquiera la actividad humana, sino cierto advenir *desde lo alto*. Y buscando apoyo a su inesperado modo de entender la técnica, se remite a los griegos: “Pro-ducir se dice en griego *tícto*. La raíz *tec* de este verbo se encuentra en la palabra *técne*, técnica. Esta palabra no significa para los griegos arte ni oficio, sino: hacer aparecer algo como esto o aquello, de tal o cual manera, en medio de las cosas presentes. Los griegos piensan la *técne*, la *pro-ducción*, a partir del “hacer aparecer” (18). El hombre, en tal enfoque, poco o nada suministra. El *tecnita* de Heidegger recuerda en cierto

modo la confesión de Sócrates: nada propio ponía al enseñar, salvo sus ayudas mayéuticas. Donde Ortega piensa *creador*, Heidegger entiende *partero*. En verdad, la subsiguiente discusión pública de ambos filósofos en Buhlerhöha, pese a lo comedido en las palabras, sin duda retumbaría como un choque entre dos mundos.

Recordándola, Ortega escribe unas cuartillas que permanecieron inéditas hasta su muerte. Fueron tituladas *Campos pragmáticos* por los editores, en base a esa noción, expuesta en *El hombre y la gente*, y la cual toca aquí de pasada. En rigor debiera haberse titulado: Discrepancia radical entre Heidegger y Ortega. Dejando de lado otros problemas, pone de golpe su dedo sobre el punto neurálgico: la manera de estar el hombre en el mundo. Con su propio decir: “Originariamente el hombre se encuentra, sí, en la tierra, pero no habita –*wohnt*– en ella.” Refiérese inmediatamente al singular carácter ecuménico del hombre, a lo que el P. Teilhard llama la expansión planetaria del *homo sapiens* (19). Feliz idea del jesuita –nos dice–, hecho incuestionable. Pero a Ortega no le basta en cuanto hecho, y lo presiona hasta hacerle rezumar sentido: “El hecho de que el hombre habite donde quiera, su planetaria ubicuidad, significa, claro está, que carece propiamente de “habitat”, de un espacio donde, sin más, pueda habitar. Y en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable –*unbewohnbar*–” (20). Justamente por esta inhabitabilidad, porque el hombre es el único ente que carece de *habitat*, vese obligado a tecnificar, a construir su habitación humana. Las tesis de Ortega y de Heidegger se contraponen sin duda de raíz. Y frente a la de este. Ortega perfila así la suya: “El habitar, el *wohnen*, no precede en el hombre al construir, el *bauen*. El habitar no le es dado, desde luego, sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y este es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptable a todo *milieu*. Por eso construye, *baut*.” Y añade: “El hombre no está adscrito a ningún espacio determinado y es, en rigor, heterogéneo a todo espacio. Solo la técnica, solo el construir –*bauen*– asimila el espacio al hombre, lo humaniza. Pero todo esto, entiéndase, relativamente. A

pesar de todos los progresos técnicos, no puede decirse, hablando con rigor, que el hombre “habite” –*wohnet*–” (21).

Recuérdese que Heidegger relacionaba –desde la palabra *buan*, del viejo alemán– el *bauen* y el *wohnen* con *ich bin*, yo soy. Y adviértase, al paso, que lo destacado en esta relación no parece tanto el infinitivo –*ser*– como sus formas verbales. Aunque no hace expresa diferencia, también resulta evidente que en la intención de ese relacionar más se sugiere el *existir* que el *ser*. Pero no es menos cierto que, a tal sesgo, queda planeando en lo alto el *ser* –la forma infinitiva–. Pues bien: Ortega responde a este análisis etimológico en dos tiempos, desde dos enfoques, con dos críticas. Y ambas son fundamentales. La primera reduce el contenido semántico apuntado al *vivir* y rechaza con fuerza todo asimilarlo a la idea de *ser*. La equivocidad latente en el análisis heideggeriano queda así suprimida; y al mismo tiempo se niega la validez de su interpretación. La segunda crítica penetra más a fondo y justo por ello pone al aire la raíz vital de ambos pensadores, lo contrapuesto de sus cosmovisiones de base. Tras esta previa orientación, entremos de lleno en ellas. La primera comienza entendiendo el *ich bin* como *vivo*, y para justificarse amplía el campo etimológico con la otra raíz asociada al verbo *ser*. “*Bauen* –*buan*– y *wohnen* significan ambas “soy”, es decir vivo. En ellas actúa la misma raíz indogermánica que da en latín una de las normas del verbo *ser* –*fui*– que aparece referida, sobre todo, al ser de la planta, con el sentido de *crecimiento* orgánico, y más en general con el de curso normal de una existencia; en griego, *fysis*.” En cambio, la menor referencia a la idea de *ser* le parece errónea: “Es sobremanera improbable que el auténtico *étymon* de esas dos palabras, *bauen* y *wohnen*, significase “soy”. *Ser* es idea demasiado abstracta para que se comience con ella, y no nació referida al hombre sino precisamente a las demás cosas que le rodean.” La segunda crítica comienza destacando la manera errónea que tiene Heidegger de tratar las etimologías, en cuanto aisladas y en sí. Para Ortega, por lo contrario, las palabras conviven en conjuntos consistentes referidos a una parte de la realidad vital. Lejos de considerarlas atómicamente, debe ser realizado ante todo el *campo pragmático* al cual pertenecen. Solo así se dejan vencer y rinden su secreto. A consecuencia de su enfoque abstracto, Heidegger

yerra al entender el ser del hombre como espontáneo habitar. “Muy distinta idea llega a nosotros si ampliamos el horizonte verbal y advertimos que *bauen*, *wohnen* y *buan* no están aislados, sino que la misma raíz aún a las palabras *gewinnen* –esforzarse por algo–, *wunsch* –también aspirar a algo que nos falta, que no tenemos todavía–, y *wahn*. Si consultan ustedes el Kluge-Golze, encontrarán que *wahn* significa “lo inseguro, lo esperado”; así pues, algo que todavía no está ahí; y aun más: “esperanza y esfuerzo”, exactamente como *gewinnen*.” Ya se ve lo que esto arrastra consigo: al ampliar el análisis y sumergir el conjunto afín dentro de su horizonte, resulta que el *habitar* solo le pertenece al hombre en cuanto *afán y esfuerzo por lograrlo*, y en modo alguno “*es*” habitante sin más. *Habitar y ser* –comenta Ortega– “no pueden tener ese sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino, al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre”. Dos concepciones del ente humano opuestas por completo y de raíz. Para Heidegger, el hombre es, en su *habitar*, guardián celoso del hogar mundano; y este *guardar y cuidar* se entiende ligado a un *invocar* al Ser para que este aparezca, tome presencia entre las cosas. Tecnicificar sería, en cierto modo, un orar por la *aparición* del Ser. No lo produce el hombre, él mismo y por sí, sino que se limita a invocar al Ser para que este se *pro-duzca*. El pensar, en Heidegger, está aquejado por un curioso cariz cuasi-religioso, carismático. La concepción del hombre, en Ortega, parte del hombre mismo, le considera desde la enorme tensión humana de su sentir, con el enérgico activismo peculiar a su enfoque- como eminentemente creador. Lo ve en lucha, cual guerrero arma al brazo, siempre vigilante. Por eso destaca la infelicidad, la radical inseguridad que nos cerca por doquier, los peligros que nos acechan desde el inhóspito contorno. De esta condición suya viene el ensimismarse, el pensar. La *teoría* pierde así el divino orgullo contemplativo, redúcese a simple secuela y recurso *de y para la praxis*. Por tanto, resulta innegable la íntima justificación de su extremada discrepancia con Heidegger: “Ahora adquiere mayor precisión mi fórmula antecedente: que la Tierra es para el hombre inhabitable... El hombre ha aspirado siempre a *wohnen* pero no lo ha conseguido nunca

del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios” (22).

Que sepamos, Heidegger no ha respondido de modo expreso. Sin embargo, en modo indirecto podríamos atisbar *cierta* réplica en numerosas páginas de sus *Ensayos y Conferencias*, al menos en cuanto insiste tenazmente sobre el tema en los meses siguientes a dichas disertaciones y disputa pública, y sobre todo a la mismísima *acentuación* de la tesis inicial. Los hombres, en los choques, siempre dan un paso atrás para reafirmarse y rearmarse en sus propias posiciones. En lo intelectual, los matices se tornan así hirientes aristas. Su famosa conferencia del 6 de octubre de ese año, *Poéticamente habita el hombre*, diluye aún más en el Ser al ente humano, agudiza su visión del mundo como un proyectarse histórico del Ser al través del invocar. La libertad fundadora ya no se dinamiza precisamente desde el *Dasein* o ex-sistente; Heidegger da un nuevo y clarísimo paso *esencialista*. Desde luego, repite que el hombre *habita*. Pero, ahora calificase este habitar con palabras del poeta Hölderlin: *poéticamente habita el hombre*. Y ya veremos que este calificar no se da en vano. Por otra parte, el *construir* – que era un medio para el habitar originario– cobra ahora, a esta nueva y poética luz, cierto vuelo a lo celeste. Y el *pensar* se liga en apretada coyunda al *poetizar*. Es justamente esta noción –el poetizar– la que galvaniza y dora las restantes. ¿Trátase entonces de una acción *del hombre*? Ciertamente, creo –e importa, más que el acierto o falsedad del creer, su valor modélico– que en los versos de Hölderlin citados por Heidegger exulta un sentir divinizador del hombre. Y ese sentir, además, parece arrancar *humanamente*, desde el hombre mismo. La vida es esfuerzo, afán de desvivir, viene a decir el poeta. Pero el hombre en verdad puro no se mide en desventuras terrenas. Dios no se esconde a quien sea capaz de acendrase en el esfuerzo, pues se le tornará patente en lo Alto. *Dios es la medida del hombre*, siente el poeta. Y lo ve así, gozosamente, con cierto paganismo helénico –la *theiosis* del héroe– mezclado al viejo palpito bíblico –*imagen y semejanza de Dios*–. Desde tal inspiración, el poeta resta incluso nuestra parte de medida terrestre. Sin embargo, con libérrima y curiosa hermenéutica Heidegger ¿no retuerce el cuello a ese poético sentir, no extirpa sin pie-

dad nuestro estremecido esfuerzo humano? Conviene advertir que la índole de este interpretar resulta más curiosa aún cuando se comprueba que, en el plano de las palabras, no se olvida del *esforzarse*. Trátase de un recuerdo muy peculiar, desde luego. Heidegger –quien analiza casi todos los vocablos del poeta– usa el de *esfuerzo* como algo evidente y de suyo, aunque de hecho lo minimiza hasta lo intolerable. Porque *esfuerzo* significa ánimo, valor, brío, justo en cuanto *fuerza* íntima. *Esforzarse* equivale a potenciar fuerzas desde dentro, corajudamente y apuntalándose sobre el propio afán. Con el poeta se ve al hombre en vuelo, rebosante de heroico impulso ascendente. Con el filósofo, en cambio, descúbrese que el humano temblor, el del ente privilegiado, solo es vago *re-medir*. Ni remotamente se insinúa el más leve empuje del hombre mismo, desde su entrañable libertad y por propio poder. No sospecha Heidegger de exultantes ascensiones en cuerpo y alma. Simplemente, su ente privilegiado *alza* la vista. ¿A Dios? Ni eso siquiera: *a los mensajeros de la Divinidad*. Es más: el filósofo se encarga gustosamente de añadirle peso a los pies: “El alzar la vista recorre el arriba –hacia– el Cielo y, sin embargo, permanece en el abajo-sobre-la-Tierra.” Cuanto en Hölderlin era gozosa *trascendencia*, impulso al *más allá*, tórnase en Heidegger –digámoslo con término que él mismo usará más tarde, en su carta a Jünger, de 1956–, simple “*rescendencia*”. Por lo demás, ahora el *habitar* en nada recuerda su antiguo *hospedaje* (*sein bei*), pues ya no se da sobre la dura tierra –aunque tampoco a la vera de Dios–, sino por el vacío de cierta zona intermedia, solo accesible con los conjugados símbolos que ya conocemos. Reaparece la *Cuadratura* con igual descenso sereno, utópico y ucrónico, que en sus meditaciones anteriores. Y en ese ámbito espectral, el *alzar la vista* nada sugiere de brío o de potencia sino de receptivo *medir*: “El alzar la vista mide-de-cabo-a-cabo el entre de Cielo y Tierra.” En tal “entre” se *habita* en la “Dimensión” de ese medir. Y la abertura entre el hombre y el Ser, por la Dimensión se extiende. “El hombre se mide... con la Divinidad” –exclamaba el poeta, en su arrebató–. Pero el filósofo precisa: “El habitar del hombre reposa en el re-medir de la *Dimensión*.” Uno y otro no dicen lo mismo, claro está. El *re-medir* mide lo ya medido, el *entre*, no a Dios mismo, quien nos niega su imagen y se-

mejanza. Y tal *re-medir* es, justamente, “lo poético del habitar”. Lejos de ser lo poético *obra humana desde y contra las cosas*, resultado de nuestro esfuerzo creador, Heidegger lo define así: “El poetizar es la toma-de-medida.” Para que no reste duda alguna: “Recibe la medida.” Donde el poeta exclamaba, jubiloso: Dios, “medida del hombre” –incorporando así al hombre mismo la dimensión divina–, el filósofo nos advierte: tal medida suprema no es *del hombre*, sino solo *de Dios*. Y ni siquiera la recibe el mortal directamente, sino al través de la Dimensión –pantalla tras cuyas sombras se oculta la Divinidad–. El optimismo poético de Hölderlin pone en feliz conjunción esfuerzo humano y abertura sobrenatural. Para el poeta, Dios no permanece, en rigor, desconocido, pues a su modo se torna patente. El filósofo, en cambio, dice y repite: *Dios es desconocido, Dios permanece escondido*. Este curioso “poetizar” heideggeriano no sube y baja, no asciende, no va de vuelo. Jamás sale del “entre” ni toma decisiones. Solo invoca, asiente y consiente: “El poetizar es toma-de-medida, y ello para el habitar del hombre.” Expresamente reconoce Heidegger que no se trata del “habitar de hoy” –el enredado con lo intramundano– ni tampoco del “juego irreal” de la fantasía –la cándida escapada del poeta–. En rigor, para Heidegger “lo poético” es precisamente el fundamento: *el habitar reposa en lo poético*, nos dice. Y es que adviene *por sí mismo* al hombre. En consecuencia, el auténtico *poetizar*, el *hacer* –el *poiéo* griego– está *más allá* de la humana tensión, no es tarea propia del ente privilegiado. El privilegio de este resulta ahora un *re-medir*, que parece abusivo calificar de *poetizar*. Tal *re-medir* no *hace*, en el sentido de crear, solo *comprueba* lo creado. El hombre de Heidegger será un buen lector de versos, no un poeta: como *lector* habita en lo poético. ¿Qué significación encierra de veras este *habitar* de ahora? No es el hospedaje del *Dasein* en el mundo, analizado en *Ser y Tiempo*, el *óntico-existencial*. Tampoco el anterior *ha-bitar* en la *Cuadratura*, en la unidad de las *Cuatro-partes*. Ahora aparece de pronto una *coordenada nueva*: la *Dimensión*. ¿No implica vago adentramiento, difuso profundizar hacia el hacer creador, por el peraltado poetizar –en modo alguno humano– de donde viene lo poético que fundamenta al habitar?. El pensar *del Ser* mismo –que hemos visto en su *Carta sobre el Humanismo*–

parece transformarse así en un hacer poético. El primado de lo técnico, que Ortega realza en el hombre, resuena ahora desde lo absolutamente originario, desde el desconocido palpar del Ser. Lo *poético* sería así, justamente el advenir del Ser, la camuflada forma de su aparición, de su presentarse. En consecuencia, este nuevo *habitar* supone, literalmente, un alojarse en la ambigua presencia del Ser. Pero este realzar a tal extremo nuestra condición de *habitante* arrastra consigo una gravísima consecuencia. *Todo hombre se hospedaba* en su mundo *óntico-existencial*: los modos propio e impropio de su existir no afectaban al hospedaje mismo. Igualmente, *todo hombre habita* sin más en la *Cuadratura*. Por contra, este *habitar* de ahora en la *Dimensión* —aunque pasivo asentir— *solo es predicable de algunos* privilegiados. El ente privilegiado ya no será el hombre en general, sino solo quien *poéticamente habite*. Pese al título de su conferencia, el modo poético de habitar no resulta genérico. Expresamente nos declara Heidegger que el *poetizar* del hombre —sin duda en el modo degradado que yo subrayo— depende de *la medida en que su esencia le es propia*. Con *palabras* del poeta, nos dice que ello reside en su perdurar de *pureza y amabilidad* “junto al corazón”. Y las aclara así: “haber llegado a la esencia habitante del hombre”. Dicho a nuestro modo, lo esencial humano no es propiedad ni gracia, sino lograda meta. Por eso no arriban todos a la esencia habitante. Pero Heidegger sigue otra vía: el poetizar “no se realiza en todo tiempo”; y tiene modos, pues se da “propia o impropiamente”. Más aún: “el hombre habita humanamente”, sólo “si lo poético se realiza”. En tal caso —concluye, citando otra vez a Hölderlin—, será “la vida de los hombres” una “vida habitando” (23).

¿Qué enfoca, a qué apunta este texto de tan sorprendente estilo filosófico, en el cual solo colabora con el poeta para arrebatarle sus imágenes y esclavizarlas a su servicio? Con sonrisa cortés —mas no sin suelto brillo en la mirada— Ortega descubre una curiosa condición de las meditaciones heideggerianas. Heidegger —nos advierte— “es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca”; pero, aunque genial, “padece de manía de profundidades”. Y esto siempre ha sido muy grave para Ortega, pues divide por gala en dos el filosofar. Escuchémosle: “La filosofía no es solo un viaje a lo profundo.

Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también un traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada.” Coincide en ello con Husserl, y así lo recuerda. Sin embargo, sabe esculpir en granito la frase definitiva: “Filosofar es, a la vez profundizar y patentizar.” Y en su anhelo de *hacer ver*, añade: “frenético afán de volver del revés la realidad, haciendo que lo profundo se convierta en superficie” (24). Pues bien: este ambiguo elogio resulta muy apropiado en la conferencia que comentamos. Su profundizar a lo alto —si se me permite este barroco giro— logra extraordinario vigor. A tal altura llega, que no parece volver con mensaje audible. Y no obstante, lo hay. Así lo estimo, al menos.

Algo de mi interpretar he ido adelantando en la exposición misma. Ya sabe el lector que este *poético* habitar no coincide con los anteriores. Sabe también que hay dos sentidos casi opuestos del *poetizar*. Además, se ha subrayado lo poético como *fundamento*, aunque no con la debida energía. Sobre este punto, insistiremos. Por receptivo que fuere, el *re-medir* complica cierta actividad privilegiada, pues da de sí este resultado: la “re-medición de la esencia humana”. No se entienda, repito, como promoción o ascenso desde esfuerzo individual. Lo encarado por Heidegger significa, nada menos que la posibilidad de insertarse en el Ser mismo. Por eso dice: la re-medición “trae el habitar a su plano fundamental”. Advirtamos ahora que la retórica de Heidegger —tan cargada de símbolos como desnuda de imágenes— en modo alguno tolera palabras inútiles. Cuando dice *plano fundamental*, no adjetiva, señala, apunta al *fundamento* o *cimiento del habitar*. Justamente, tal cimiento o realidad donde el habitar se apoya, constitúyese en punto capital de esta conferencia —al menos, a mi juicio—. Ahora bien: hay dos modos de habitar. Por virtud del calificado de propio, se *habita el fundamento*. En cambio, el *impropio* y degradado solo se funda en el anterior, y así resulta mero habitar de *segundo grado*. No todos habitan *poéticamente*. El contacto directo con lo poético deviene exclusiva de ciertos elegidos, lo gozarán quienes sepan del re-medir que fundamenta. Se observa, por consiguiente, que la *libertad para fundar* —tan destacada como libertad humana en *Sobre la esencia del fundamento*— ahora salta de golpe a las alturas. Ya no reside en el hombre, en cuanto huésped del mundo mundificado. A esta poética

luz, la libertad se esconde *en lo alto*; en los elegidos solo alientan –justo a sesgo de receptividad– los decretos del medir divino ¿Qué hay en el fondo de todo esto? A mi entender, la intuición que guía a Heidegger apunta a un cambiante fundamento en lo genérico del hombre. Ya no está analizando el *Dasein* –es decir, el individuo existente que *es* cada quien–, sino algo previo y mostrenco: el *basamento originario* que *somos* todos. No el *yo*, el *nosotros* es lo ahora considerado. Para repetir las palabras del poeta: *la vida de los hombres habitando*. De ciertos privilegiados procede –mediante ese *somos* del degradado fundamento– el *es* de cada quien. De ahí el madurar de la *Dimensión*. Por el ámbito de la *Cuadratura* –la unidad de Tierra y Cielo, de los Divinos y Mortales– corre cierto reajuste que se concreta en una historia de la *Dimensión*. ¿Traiciono así el pensar de Heidegger? Ya he dicho –con Ortega– que no retorna perfiladamente de su *zambullida en lo alto*, al menos en esta conferencia. Sin embargo, sin duda se esconde por ese intuir –como diría Bergson– lo que le agita y conmueve. La estructura existencial –presiente– se asienta en un poético *fundamento donde el Ser mismo se perfecciona*. Por desgracia, lo más profundo de esa intuición –tal reajuste y acendramiento, en todo histórico y absoluto al mismo tiempo, siempre en grados y en ningún instante relativo–, queda trabado por resonancias de viejos decires hegelianos. Heidegger parece incapaz de pensar que la historia del “Ser” pueda ir cumpliéndose *en el vacío de su misma trayectoria y pase forzosamente por nuestras manos mortales*. Necesita instituir, como apoyatura, un *Ser-previo* que garantice su correr hacia el *Ser-resultado*; y, además, con viejísimo prejuicio –del cual adolece Hegel–, pone esa historia en picada desde lo alto. Tratemos de precisar más ajustadamente su personal posición. Tras el Ser como supuesto, destaca su *Medida* absoluta, esa que va apareciendo en la *Dimensión* para que se cumpla el *re-medir* humano. El *re-medir* de la *Dimensión* no está, desde luego, en el ángulo de los Mortales ni en ángulo alguno de la *Cuadratura*, pues brota del mismísimo *centro* de esta. En tal centro se va *pro-ducendo* la *perfectio* de lo esencial humano. Y ese centro parece algo así como el terminal de la *Dimensión*. De hecho, por tanto, dicho centro es *pro-yección* del escondido núcleo en la entraña del Ser, de la Divinidad. Por la historia de la *Cuadratura* –si Heidegger me

permite esta expresión— deambulan las sombras de la alta luz escondida. ¿No sugiere el heideggeriano sentir cierto platonismo a modo hegeliano? ¿Podría añadirse que la Divinidad —un poco al estilo del Espíritu monístico de Hegel— se descubre a sí misma en la opacidad del enajenarse? Las palabras mismas de Heidegger no toleran tal insinuar, pero el palpito que las expresa acaso justifique el recuerdo. Al menos parece enhebrarse por palabras posteriores, las de cierto escrito a Jünger, de 1956, intitulado *Sobre la cuestión del Ser*.

Lancemos rápida mirada a tal texto. Recogiendo una expresión de Jünger —“una nueva orientación del ser” —, comenta Heidegger que el Ser “de vez en cuando se orienta también hacia los humanos”. El *orientarse* es *del* Ser y este *de vez en cuando* no parece excepcional, sino rítmico. Es que, en el fondo, la orientación equivale a un aspecto de la abertura o franquea del Ser. El Ser no es independiente, absoluto. Es “*pre-esencia*”; se entiende: para la *esencia* humana. Insiste así en la relación Ser-*Dasein* que ya conocemos, aunque potenciando lo originario y común del *Dasein*. Ahora se precisa en estos términos: “Siempre decimos del ‘Ser mismo’ *demasiado poco* si, al decir “el Ser”, omitimos la preesencia para la *esencia* humana y desconocemos así que esta esencia misma co-integra “el Ser”. También del hombre decimos siempre *demasiado poco* si, diciendo “el Ser” (no el ser humano), ponemos al hombre aparte y lo así puesto lo referimos después al “Ser”. Con ello niega Heidegger que hombre y Ser sean entidades independientes. La *Orientación*, por tanto, aunque *del* Ser, lo es *para* el hombre. La *Dimensión* de la conferencia anterior fluía imperturbable, en cierto *aparte*; en cambio, el *re-medir* era como un acto posterior, algo *después* de la magnitud misma. La *Orientación* de ahora, aunque pertenece al Ser, funciona como un mostrar por sí misma la faz con que la vemos. El propio Heidegger emplea una metáfora al caso: La *pre-esencia* habla a la esencia humana, pues esta es “oyente”. Pero toda manifestación y habla requiere grados, un proceso temporal que le permita rubricarse a sí mismo. Desde luego, no cabe trasponer al caso una dialéctica a lo Hegel, pues no hay aquí un Sujeto absoluto, brincando fuera de sí mismo, para pensarse y saber de sí. Muy al contrario, Heidegger realza como esencial *la relación misma*, y así no deviene factible

el monismo hegeliano. Por otra parte, el correr de la *Orientación* ya no parece teórico, sino *poiético*. La *presencia* es un *hacer* la esencia humana; si no crearla, al menos perfeccionarla. Hay, no obstante, un *proceso* inmenso, y esta reliquia de Hegel sí resulta fundamental. La *Orientación* está en marcha “de vez en cuando”. Esta inserción en el tiempo oscurece o vela graduadamente al Ser. Heidegger propone escribirlo con un aspa que le tache. Tal tachadura no debe entenderse a la manera de un negar. Precisamente, con ella trata de incorporar la *Orientación*, su *para* el hombre. Este no queda excluido del Ser, sino encarado con él, pues el Ser *necesita* la esencia humana –dice Heidegger–. El aspa viene a representar esa compleja relación entrañable: “El signo cruciforme no puede ser, tras lo dicho. un signo meramente negativo, un tachar. Indica más bien los cuatro ámbitos de la *Cuadratura* y su reunión en el cruce.” Ahora se ve más clara la importancia del *Centro* a que aludíamos hace poco. La cruz o aspa sobre el Ser es como el foco desde el cual se proyecta la *Cuadratura*. Tras el *Centro* de esa cruz o aspa se esconde la voz que habla a la *esencia* humana –no al hombre individual–. Y la *esencia* oye. Y cumple, pues recuerda. “La pre-esencia se orienta como tal hacia la esencia humana, en la cual se perfecciona la orientación en la medida que ella –la esencia humana– recuerda la orientación. El hombre es, en su esencia, la memoria del Ser, pero del SER [con su aspa encima]” (25)

§ 21

¿Nos permitiremos reunir y atar en sólido haz, aunque *a nuestro modo* estas dispersas meditaciones heideggerianas? Siempre, claro está, que el lector prometa no olvidar, por su parte, la expresa índole del intento. Porque va por delante una confesión de posible error, y además se autocalifica no de cauto *exponer*, sino de suelto *interpretar* con fines exclusivamente propios –dentro del rigor y honestidad imprescindibles–.

Qué quiere decir Heidegger, en definitiva? Para un mejor responder conviene perfilar su ruta –estrella y sendas perdidas–. Ya sabemos de su afán esencialista, pese al enfoque existencial. El verbo clave en el sentir de este filósofo recobra atuendo clásico: aspira a *fundamentar*. E inevita-

blemente, inicia su ruta desde la propia estación histórica: a un lado de la vía, la ingente montaña del cuasi-platonismo husserliano, de otro un valle desolado, con raíces al aire y resecos rastrojos. A nuevo giro: el alto ser y el hombre en derrota; separados, además, por honda sima. La modernidad había vivido en la confianza de cierto unitario enlace: el hombre como firme *sub-jectum*, fundamento. No se trataba, claro está, del mero *sujeto empírico*. Esto ya era la evidencia misma desde Kant. Pero, ahora el *sujeto trascendental* kantiano acababa de saltar en pedazos. Todo se quedó al aire, sin fundamento. Y la pregunta del auténtico filosofar recobra *velis nolis* hechura clásica. Partiendo, también forzosamente, de la situación misma. El punto de arranque: el hombre *ex-puesto*, sin vigilante vigor, desgarrado; y la meta: el perdido sentido fundamentador del Ser. ¿Qué hombre, sin embargo? El hombre kantiano ya no era un *ego*, propiamente, sino un *sum*, aunque entendido bajo el significado categorial del verbo *ser*. Su *razón pura* ponía en todo la forma o esquema ontológico que a la realidad le faltaba. La *ratio* eterna fundaba, era previo ser. Pero, en sus búsquedas intramundanas, las ciencias descubren de pronto la inanidad de tal absoluto. Este fue el balance filosófico de la llamada *crisis de los fundamentos*. *Eo ipso*, se corre el sentido del *sum*, aparece de por sí en cuanto *ex-sisto*. No podía ser otro el punto de arranque heideggeriano. Y en modo alguno olvida la otra vertiente de su condición histórica: el husserliano ser *real*, el que se entrega sin reservas ante la audaz intuición eidética. Se comprende entonces el tema básico de Heidegger: el *ser-ahí*, el *da-sein*. ¿Qué hay por dicho *Da*? ¿Cómo reunir, religar, *ser y ahí*? Tras el cúmulo de lo intramundano se esconde la unidad del *mundo*; pero este adolece de histórica condición. El *ser* que se vislumbra tras el *Da* solo residirá de veras más allá del mundo, en la *mundanidad* misma. El simple *Da* condiciona lo humano, lo degrada. Para que el hombre apoye sus plantas en roca viva, para *des-cubrir* su fundamento, ¿no es forzoso cavar, retroceder al fondo? Esto explica el cariz de la meditación heideggeriana. Desesperada *aná-basis* semeja. Para ligar mundanidad y hombre, se retira a la “libertad” fundamentadora, ínsita en el *Dasein*. Pero tal retirada solo deja en sus manos cenizas subjetivas. Los años de su Diario filosófico viven esa angustia del huidizo fundamento. Va descubriendo paso a paso

que la senda de las objetividades no lleva a parte alguna, pues cualquier objetividad complica el *ob-jetar* desde un *sujeto*. En suma, una recaída en la visión antropocéntrica –la del *subjectum* moderno–, y ya sabemos la falsía de ese pretensio fundamentar. Con giro tan lógico como decidido, Heidegger se revuelve entonces contra toda *meta-física* –la cual siempre parte del *ente*, del *objeto*; en definitiva, del *sujeto*–. ¿Qué le queda en las manos? Un apremio casi insensato. Heidegger pretende –ante la quiebra del hombre kantiano– trascender de raíz toda “subjetividad”, incluso la *típica* (26). Ante todo, reitera su crítica arrastrándola en el tiempo, hasta el comienzo mismo de la tarea fundamentadora. La trascendencia de la *metafísica* griega es tan falsa como la moderna. Su peraltar el “ser en reposo” procede del “ser alterable”, por tanto del *ente*. Trascendencia deviene así *ese “mismo ente más alto”*, al cual, por simple grado de altura, llamamos *Ser* (27). Pero, resta otra vía. Si en lugar de dicho ascender desde el ente pensamos de veras *el Ser mismo*, el enfoque cambia por completo y la *anábasis* queda cumplida. El Ser devendrá entonces *Pre-esencia para la esencia*. Un soplo oriental, de religioso misticismo, parece iluminar de pronto la meditación heideggeriana. Más allá del *Bien* platónico y de su función ejemplar vibra el escondido Centro dispensador de sentido. Y como en Plotino, comienza a descender ahora, ante los ojos de Heidegger, la vieja emanación en sacudidas hipostáticas: *Orientación, Dimensión, Cuadratura...* La libertad fundante va controlada así desde lo alto. La aparente contingencia del Ser llueve, en el tiempo, sobre nuestros hombros. Una *Voz*, que solo oye el *Vate*, dirige el gran concierto universal. *Somos* desde un *fuera previo* a nuestra *ipseidad* y al *fuera* mundano que es el *Da* del *Dasein*. Lo que cada uno *es*, le viene de esa *nostridad* que emana por la *Orientación*. Y ahora sí que parece evidente la tesis de nuestro *habitar* en mansión ordenada, cuidada con esmero. El mundo está bien hecho.

El mundo está bien hecho, se acompasa a la *Voz* de lo alto. Pero, ¿el hombre? En vano clamará Heidegger que su humanismo es más elevado que el usual, pues pone al ente privilegiado codo a codo con el Ser. Por lo pronto, las diferentes hipóstasis de esta nueva emanación lo degradan constantemente. Ya no será el hombre sin más, sino el poeta, el vate, quien se encargue de adivinar al Ser por su *Orientación*. Y la actividad

poética no goza función creadora, sino receptiva. Para Heidegger, el hacer humano, toda *técne*, redúcese a un *invocar* para que *aparezca* la esencia de la *pre-esencia*. Todo lo recibimos con la Voz que susurra. Así ocurre también con el *decir*, el *légein*. El *lógos* en Heráclito, la *phásis* en Parménides, resumen en lo mismo todo lo humano: iluminación de la esencia que desciende (28). El hombre, en suma, quédase en frágil espejo donde se refleja el Ser. Y esto, en los privilegiados. Ningún esfuerzo creador por propio impulso, ni siquiera en los mejores, pues son estos precisamente los encargados de espejar al Ser. Bien entendido, que este reflejo donde resplandece la luz que adviene redúcese al aparecer deficiente de cuanto viene y se va, se nos escapa (29). En cierto modo, el mundo se va cumpliendo por sí mismo, desde la Dimensión y la mundanidad. El espejo humano solo apresa huidizos reflejos.

¿Qué respondería Ortega ante tal sentir? En cuanto va dicho hay elementos suficientes para que el lector pueda adivinarlo por sí mismo. Voy a recoger, sin embargo, dos aspectos del pensar orteguiano que encajan de lleno en la cuestión. Por el primero se destaca la actividad del hombre como motor radical. El segundo complementa y profundiza el anterior mediante una tesis que, hasta entonces, solo Nietzsche —y con decir tajante, en su libro inacabado, el de sus horas de locura— se había atrevido a mantener: *el ser es una invención*. Aunque los recogeré rápidamente, dejándolos en simple indicación y testimonio.

Primer aspecto: Ortega filosofa desde su propio talante de vida. Su demanda de *autenticidad*, su exaltación del *fondo insobornable*, incluso su elogio de la actividad deportiva, se originan en cierto módulo de íntima energía, que a sesgo moral explaya así, hacia 1916: “Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona.” De ahí que repita el imperativo de Píndaro: *Llega a ser el que eres*. Y que realce criterios subjetivos: medir lo realizado por la intención (30). Pero no entiende esta como espontáneo brotar desde dentro. En su término *a quo* debe haber energía inagotable; en su término *ad quem*, una meta congruente con la intimidad. Por eso adelantaba en sus libros la famosa viñeta del arquero, y la explicó con esta frase de Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea* (I, 1): “Seamos con nuestras vidas como arqueros

que tienen un blanco.” Nada nos viene dado por sí mismo, sino que debemos hacerlo con esfuerzo. Un propósito y la correspondiente energía para cumplirlo. Esto es todo. En el individuo, como en la Historia. “Prevía a la civilización transitoria de nuestros días, previa a la cultura de los últimos milenios —escribía en 1920—, hay una forma eterna y radical de la vida psíquica que es supuesto de aquellas. Ella es, en última instancia, la vida esencial. Lo demás, incluso la cultura, es ya decantación de nuestras potencias y apetitos primigenios, es, más bien que vida, precipitado de vitalidad, vida mecanizada, anquilosada.” Y con influjo nietzscheano nos habla del “pulso de vitalidad propio a cada alma” —de su talante, en rigor— y de las dos grandes formas históricas de tal pulso: *vida ascendente* y *vida decadente* (31). Dos años después realza, contra la interpretación geográfica de la historia, el factor humano: “Se han visto florecer de un mismo clima las culturas más diferentes; y viceversa, una misma cultura atravesar climas distintos sin sufrir variaciones esenciales en su estilo.” Y afirma el temple subjetivo del pensar: “Se olvida que las ideas tienen dos caras y dos valores o eficiencias distintas. Por una de sus caras la idea pretende ser espejo de la realidad... Mas por su otra cara la idea se prende al sujeto, al hombre que la piensa; cuando coincide con su temple íntimo, con su carácter y deseos, aunque no sea verdadera, aunque carezca de valor objetivo, posee una eficiencia subjetiva. dando satisfacción intelectual al espíritu. Yo opondría a la verdad, o valor objetivo de la idea, su vitalidad o valor subjetivo.” Hay una economía vital de las ideas —añade—: “son órganos de vida que el organismo —individuo, pueblo, época— sabe plasmarse para afrontar la existencia” (32). No es necesario insistir. Estas citas tempranas son suficientemente reveladoras por sí mismas. Desde ellas se comprenderá plenamente la profunda dimensión de su réplica a Heidegger, ya citada: “el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta”. Y eso que falta implica una *ausencia ahí, entre las cosas*, que he de suplir *por mí mismo*. Por doquier alienta esquema idéntico al del percibir: “la coexistencia del yo y de la cosa”. Nada por tanto, de esas hipóstasis llamadas *conciencia* y *Ser*: “Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno”

(33). Ya lo había anticipado desde 1913, acaso con cierta sonoridad no apta para distraídos, en las páginas iniciales de un libro con título y tema literario: *Meditaciones del Quijote*. En esa escondida meditación decía así: “La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.” Palabras que muchos años después cita y comenta en uno de sus inéditos –*Prólogo para alemanes*– de este modo: “El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad” (34).

Segundo aspecto: Cuando en 1947 escribía Ortega *La idea de Principio en Leibniz* –no publicada hasta después de su muerte–, se enfrenta a Heidegger en lo más fundamental, justo en eso que llama –con frase gráfica– su “inflación del concepto de Ser”. Y afirma: “Su fórmula, “el hombre se ha preguntado siempre por el Ser” o “*es pregunta por el Ser*”, solo cobra sentido si por Ser entendemos todo aquello que el hombre se ha preguntado; es decir, si hacemos del Ser el gran gato pardo, la “bonne a tout faire” y el concepto *omnibus*.” Pero lo cierto es que la pregunta por el Ser solo comienza a formularse en Grecia por los albores del siglo V, y pronto desaparece del horizonte espiritual –de considerarla en su estricto perfil–. “Ya es discutible que después de Plotino se haya preguntado nadie –rigurosamente hablando– por el Ser” (35). No es de extrañar que Ortega pretenda –al menos desde febrero de 1929– dar “jaque mate” a este *concepto*. En el famoso *Curso* de dicho año, ¿*Qué es Filosofía?* –del cual se dieron amplísimos resúmenes en el diario El Sol, aunque no ha sido publicado íntegramente hasta después de su óbito–, pronunció estas palabras, harto expresivas: “Se invita, pues, a ustedes, para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de *Ser*. Anuncio jaque mate al Ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes. No entenderá, pues, lo que voy a decir, quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra “Ser”, que es justamente el que se intenta reformar” (36). Ese mismo año exactamente en julio de 1929- publicó en su *Revista de Occidente* un denso y breve trabajo titulado *Filosofía pura*, como anexo al folleto *Kant*, de 1924. Afirma que

Kant —quizá sin darse plena cuenta de ello— modifica el sentido de la pregunta ontológica. Para este “el sujeto *pone* en el universo el Ser; sin sujeto no hay Ser”. Con ello “se convierte el Ser, de “cosa” en acto”. Si esto se entiende como un previo estar del Ser en el sujeto que lo pone, se malentendiendo —dice Ortega—. “No es el acto *quien es*, sino que el acto “produce” el Ser.” Esta semiaveriguación kantiana queda realzada por Ortega, con todo vigor, en su doble faz relacional: simple *pregunta por el Ser* y *Ser-respuesta*. Afirma: “El Ser no es él *en sí*, sino la relación a un sujeto teorizante; es un *para-otro*, y ante todo un *para-mí*.” Que “el Ser sea pregunta” se liga con la vieja idea que le rondaba a Ortega —según ya hemos visto: la del *temple subjetivo del pensar*—. Ahora ya se siente seguro para escribir estas palabras: “Es necesario otorgar al sujeto valientemente todo lo que le corresponde”, pues “el conocimiento, sin vacilación posible, consiste en actividades de un sujeto que es el hombre”. No hay en ello relativismo. Aunque el conocimiento sea “subjetividad de arriba abajo”, no se pierde en intimidades; de ahí que añada: “precisamente por serlo, llega en principio a aprehender la más estricta objetividad”. Todo concepto es de *algo* “y” de *alguien*: “a la vez subjetivo y objetivo”. La paradoja se aclara al comprender que el sujeto “es un ente... abierto a lo objetivo”. Por eso concluye, contra el *cogito* cartesiano: *Cogito quia vivo* (37).

¿Se ha perfilado por sí misma dicha respuesta? Frente al omnipotente Ser de Heidegger, del cual todo procede, y al minimizado *Dasein*, quien se arrodilla ante el Ser y le invoca para que las cosas sean, Ortega niega el Ser en cuanto originario, le reduce a “*ser-respuesta*” del hombre rodeado de cosas, coexistiendo con ellas, en jadeante lucha sin descanso para subvenir, mediante el pensar, sus ahogos de “ser menesteroso”. El hombre —además— *no habita* en el inexistente Ser, ni siquiera en la nuda naturaleza. El *extus* es *inhabitable*, en rigor. De ahí que se produzca cierta *invención de mundo*, obra del esfuerzo imaginativo. El hecho radical no es para Ortega pacífico *estar-ahí*, sino complejo *ex-sistir* enredado *con las cosas* resistiéndolas. Sin estas, por lo demás, no habría *mundo*, pues la técnica ínsita en lo radical humano funciona justo como *creatio ex aliquo*, necesita empecinados materiales para darle cuerpo a sus fantasías.

En rúbrica a esta primera parte, un breve adelanto. Mentábamos cierta intuición de Heidegger, sofocada por los clásicos ropajes de su búsqueda. Se esconde tras la relación hombre y Ser, al traslucirse una *historia del Ser* que se dobla en una *historia del hombre*, pues este lo es *desde* y *por* el Ser. Bajando la mira a la inmanencia, la perfilaremos en cierta *nostridad esencial*. El hombre no se asienta en inmediato contacto con su *animalitas*, se humaniza mediante firme fundamento que trasciende tanto la naturaleza como la individualidad. En réplica a la *descendente* historia del Ser, postulamos un *ascender fundamental*. Y pues de *nosotros* procede, llamémosle *nostridad*. La relación básica cobra así faz opuesta. Por la *historia del hombre* —plasmada con sudorosos afanes a lo largo del camino— se va alzando el perfil esencial de su humanizarse, la llamada *historia del ser*, —así, con minúscula, en cuanto abierto y amenazado desde nuestra libertad—. Y la clave última asoma por dicha *nostridad* de base. Debemos analizarla a fondo.

NOTAS AL CAPITULO VII

(1) Heidegger: *Kant y el problema de la Metafísica*, 41.

Acaso convenga precisar. La comprensión *pre-ontológica* no solo se anuncia en el simple enunciar de cualquier juicio –donde ya entra el “es” –, sino que “nuestra propia existencia nos deviene manifiesta en cada una de nuestras disposiciones afectivas”, y así ya *somos* dispuestos de una u otra manera. Es más: corresponde a la esencia humana el trato inteligente con toda clase de entes: “El hombre es un ente que se halla en medio de los entes; y de tal manera, que el ente que él no es el ente que es él mismo le son manifiestos. Llamamos a este modo de ser *existencia*. La existencia no es posible más que fundada en la comprensión del ser.” El ser solo aparece “donde la finitud se hace existencia”. Se ve, por tanto, que la *ex-sistencia* funciona como puerta de entrada al Ser. Por eso resume Heidegger su problema de ahora –el de la Metafísica– de este modo: “El desarrollo de la cuestión fundamental de la *metaphysica generalis*... ha sido reducida a la cuestión más original de la esencia intrínseca a la comprensión del ser.” Y es, entonces, cuando añade de modo tajante: “La instauración del fundamento de la Metafísica se funda sobre una metafísica del *Dasein*”. (41). Esta metafísica previa quiere desvelar la estructura propia al *Dasein* de tal modo, que aparezca destacada como comprensión del ser para que funcione como *ontología fundamental*; es decir, en fundamento de toda ontología y de la posibilidad de la Metafísica misma (cf. el 42). En la base de todo, por tanto, está la ontología *existenciaria*. Bien entendido que la *ex-sistencia* no es simple relacionar los objetos con un sujeto, sino justamente “eso que hace tal relación posible” (43).

(2) Schopenhauer, recordando al poeta Byron, podrá decir que el hombre lleva dentro de sí las montañas, los mares y los cielos como un accidente de su propio ser (cf. El mundo como voluntad y representación, lib.III, 34); pero no deja de observar y de reconocer que hay *lugares* diversos en la *representación* que es el mundo, pues se puede contemplar una puesta de sol desde un calabozo o desde un palacio (cf. ob. cit., 38), e incluso que el rigor del invierno nos llena de frío (ob. cit., 39). Claro está que en modo alguno se pretende insinuar con todo esto que la posición de Schopenhauer deba entenderse en cuanto aceptación del mundo como realidad previa al representar. Ya en el título mismo de su obra maestra aparece terminantemente explícita su tesis idealista. Y sin cansancio reitera la idealidad del mundo objetivo. Por ejemplo, en esta página de la obra mentada (cap. I, del Apéndice al lib. I): “Que el mundo objetivo pueda existir sin que haya un ser que lo conozca, parece cierto a primera vista porque puede ser pensado en abstracto y sin que aparezca la contradicción que ello implica. Pero si intentamos dar realidad a semejante abstracción; o sea, si queremos convertirla en percepciones intuitivas..., se ve que lo imaginado es lo contrario de lo pretendido; es decir, reducese al acto de una inteligencia que percibe intuitivamente el mundo objetivo, lo cual es lo que se pretendía excluir. Pues, con toda evidencia, el mundo intuitivo es un

fenómeno cerebral, hay contradicción en suponer que pueda existir, en cuanto mundo objetivo, con independencia del cerebro.” No obstante, a su modo trata Schopenhauer de explicar la fuerte presión de las cosas, y afirma entonces: “Con toda su idealidad trascendental, el mundo objetivo conserva realidad empírica. El objeto, aunque no sea la cosa en sí, es real en cuanto objeto. Ciertamente que el espacio no existe sino en mi cabeza, pero empíricamente mi cabeza ocupa un espacio” (ob. cit., cap. II del lib. I). Por su lado, el *idealismo subjetivo* de Berkeley—con calificación indudablemente equívoca—, reconoce también—según ya hemos visto el sabor del pan y la visión del color como algo que está en las cosas mismas: “Un pedazo de pan sentará a mi estómago mejor que una cantidad diez veces mayor del pan no sensible, inteligible, real, de que hablas. Es también mi opinión, que los colores y otras cualidades sensibles se hallan en los objetos”, replica Filonous a Hylas, al comienzo del tercer diálogo.

- (3) Heidegger: Ser y Tiempo, 14. Las citas inmediatamente anteriores son del mismo párrafo.
- (4) Heidegger: Ser y Tiempo, 16.
- (5) Heidegger: Ser y Tiempo, 14.

Es de advertir que este afán por soslayar una solución subjetivista del mundo, en provecho de la interpretación comunal, más bien se queda en los límites de una repulsa al solipsismo. Quiere decirse, que en modo alguno se abandona el enfoque del espíritu en cuanto *sujeto*. Entiéndase, además, que tal enfoque de lo espiritual pertenece a la primera posición de Heidegger, la expresa en Ser y Tiempo. Ya se verá más adelante el giro especialísimo que toma su *segunda navegación* (es curioso: desde el mismo Platón, las segundas navegaciones parecen caracterizarse—la mayoría, al menos— como acentuaciones de objetivismo). Hartmann—estudioso del Ser espiritual—no puede menos de reprochar a Heidegger—al comienzo de su Ontología—que en Ser y Tiempo se limite a tal proclividad subjetiva. Comenta: “El análisis existencial heideggeriano despliega, antes bien, una determinada concepción del ser espiritual. Y esta concepción desemboca en privar radicalmente de toda fuerza y derecho a todo lo espiritual supraindividual, a todo espíritu objetivo—aunque solo fuere por lo parcial en la descripción de los fenómenos—; tan solo al individuo y a su decisión privada se hace justicia; todo lo común, transmisible, tradicional, resulta eliminado como impropio e inauténtico.” Y sentencia, entonces: “Esta concepción, no solo renuncia a lo más valioso y evidenciado por la filosofía alemana en su época de florecimiento (de Kant a Hegel), sino que torna literalmente inasequible la más alta capa del ser, la del espíritu histórico. Y como las especificaciones del ente en el mundo no permanecen aisladas, sino en múltiples relaciones, de las que es preciso partir para comprenderlas, el desconocimiento de una capa del ser aniquila indirectamente la comprensión de las otras.” Para Hartmann, en última instancia la raíz de tal olvido procede del error en el punto de partida: “En lugar de la cuestión

del “ente en cuanto ente” [la aristotélica], pone la cuestión del “sentido del ser.” Pero esto realza a otro plano el investigar. Aparte de lo equívoco del término *sentido* —que oscurece el problema—, Hartmann subraya que *sentido* significa siempre, en cualquiera de sus matices, “algo que existe para *nosotros*”. Ya se advierte: “un sentido en sí sería un contrasentido”. Y todo el enfoque de Heidegger, de arriba abajo, consiste en destacar el *ente privilegiado*, ese *alguien* otorgador de sentido. Resume: “Aquí está la razón de que el “mundo” de Heidegger sea un mundo relativo al hombre individual (“en cada caso, mío”). El resbalar de la cuestión del ser a la del sentido no tolera otra cosa” (Hartmann, *Ontología I: Fundamentos*).

Por su parte, Xavier Zubiri, desde el realce mismo de la *comprensión del ser* en Heidegger, del *sentido*, niega radicalmente que pueda calificarse de subjetivista. Acerquémonos al texto. Ante todo, resume en tres pasos la búsqueda heideggeriana de una *Ontología*:

El *darse del ser* en la comprensión implica un “*estar siendo* lo que él, el ser, es”;

“El ser mismo en esta su pureza se da y es *sólo en el Da-sein*, en la comprensión del ser. El ser solo “es” siendo *Da*, dándose en la comprensión”;

Esta *comprensión del ser* “pertenece al ser mismo del *Da-sein*”.

Pese a este resumir, niega que pueda entenderse tal tesis como expresión de subjetivismo alguno. Y lo niega por cuanto el ser *no es creación humana*. Lo aclara así: “Que algo no “sea” sino “en” la comprensión, no significa que lo sea “por” comprensión... Y en la concepción de Heidegger el ser no es un producto del hombre, no es algo que el hombre hace. El ser se da, no se produce; el ser tiene su verdad propia” (Zubiri: *Sobre la esencia*, parte III, cap. 9, art. 3, 3, apartado I, 3).

Convenía presentar ambas interpretaciones —en apariencia opuestas— para mejor iluminar. La comprensión del ser, el sentido del ser, que es la gran cuestión heideggeriana, sin duda apunta al ser mismo y en vista a la construcción de una *Ontología fundamental*. *No es la creación de ser por el hombre*, sino su *aprehensión del ser*, lo implicado en tal giro de la cuestión del sentido. Queda en pie, desde esta perspectiva, la negación heideggeriana de todo subjetivismo. El fundamento no es el *sub-jectum*, como en la modernidad, sino el ser mismo. El hombre solo escucha y comprende. Ahora bien: no es menos cierta la objeción de Hartmann. La comprensión del ser queda reducida, en cuanto limita sus perfiles a la captación de los sujetos reales, desdeña en cierto modo la objetiva proyección histórica del ser, su condición de espíritu *objetivo*. Y el propio Zubiri no estaría lejano a semejante objetar —aunque conservando un matiz que pudiera calificarse de *realista*, más que de histórico-espiritualista, como en Hartmann—, pues en el mismo lugar citado comenta: “El ser nada tiene que ver con el *Da-sein*”, justo porque “el ser es siempre ser de la cosa real”. La *comprensión del ser* no es la nota definitoria del hombre, sino esta otra: “la *aprehensión de realidad*”. Y lo que Zubiri llama realidad parece muy próximo al espíritu objetivo. Hartmann hubiera tenido que hacerle el reproche

contrario al dirigido a Heidegger. Así como este abre la vía de acceso al ser desde el *Dasein*, ente privilegiado, Zubiri *realiza* el ser en la *realidad*.

- (6) Cf. Heidegger: Sobre la esencia del fundamento, cap. II.

Dicha explicación oblicua se reduce a esto: El *Bien* de Platón –el Sol de las Ideas– es indeterminado en su contenido material. Mejor aún: su *materia* consiste en la *forma* de las restantes Ideas. Estas lo son por el Sol que así las calienta y cuece. Lo cual equivale a decir que el Bien es fuente estricta de posibilidad, perfecciona cada *a-proósito*. Y ello es así –destaca Heidegger– justo porque “lo posible es más alto que lo real”.

- (7) Heidegger: Sobre la esencia del fundamento, cap. III.

Escribe Heidegger: Libertad significa libertad para fundar. Pero *fundar* se dice de tres maneras y solo en la unidad de ellas se funda. Las presenta así:

- 1.º) Fundar como erigir, instituir (*stiften*);
- 2.º) En cuanto tomar tierra, asentarse (*Boden-nehmen*),
- 3.º) Implantar o dar fundamento, justificarlo (*begründen*). Podrían recordarse al caso tres verbos nuestros: edificar, cimentar, justificar (el porqué de algo). Para Heidegger estas tres maneras de fundar son solidarias. Y “la libertad es, bajo esta triple forma, libertad para fundar”.

Añade: *La libertad es el fundamento del fundamento*. Y justo por ser ese previo fundamento (*Grund*) es el abismo (*Abgrund*) del *Dasein* (cf. Sobre la esencia del fundamento, III).

- (8) Ortega: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”, cap. III. Es anejo a la conferencia citada en el texto. Conferencia y anejo aparecen recogidos en el volumen de sus Obras inéditas titulado Pasado y porvenir para el hombre actual, de 1962.
- (9) Heidegger: La superación de la metafísica, notas de 1936 a 1946, salvo la nota XXVI, que es de 1951. En el volumen Ensayos y Conferencias.

El lector que desee informarse sobre este pensar calificado de *re-presentativo* (el de la modernidad) puede estudiar la conferencia, de 1938, justamente titulada La época de la Imagen del mundo, posteriormente recogida en Holzwege, 1950 (Sendas perdidas en la versión castellana), así como La pregunta por la Cosa, curso de 1935-36, posteriormente publicado.

- (10) Ortega: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”, IV. Esta cuarta y última nota había permanecido inédita hasta 1962, al publicarse el volumen Pasado y porvenir para el hombre actual.
- (11) La Cosa ha sido recogida en el volumen Ensayos y Conferencias. Dice en ella. El juego del espejo que hace aparecer la unidad de las *Cuatro-partes* –dicha unidad es la *Cuadratura*– “lo llamamos el *mundo*”. Y añade: “El mundo es, en tanto la representa.”

Como digo en el texto, el pensamiento heideggeriano se ha vuelto extraordinariamente simbólico. Y adviértase que escribo *pensamiento*, no su mera *expresión*. Es la consecuencia natural de su propia madurez. Todo pensar abocado a novedades necesita sacudirse los conceptos en uso para poder comunicar con vigor sus personales aprehensiones. Sin embargo, hay dos modos de acercarse a la realidad misma: mediante símbolos y al socaire de imágenes. El primero parte de la esfera racional juega en ella hasta cierto punto, y por eso mismo no penetra tanto en lo real como el segundo, más entregado a intuiciones. Es que el símbolo se apoya en conceptos y solo apunta a las cosas, mientras que las imágenes se alzan desde las cosas a nuevas relaciones conceptuales. Ambos métodos corresponden a dos estilos, a dos tipos del humano quehacer. Ahora bien: en filosofía suele censurarse la proclividad a imágenes y metáforas. Se añade, a veces: tal es el achaque de los pensadores españoles e hispanoamericanos. Parece tan racial, que hay bibliografía al caso; por ejemplo, la obra de Vera Yamuni, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, México, 1951. Ante ambas actitudes pensantes, cabe preguntar: ¿cuál de dichos estilos será más idóneo en la aventura filosófica? En vez de responder directamente, prefiero recordar un filósofo alemán para quien claridades y verdades complican decidido retorno desde lo racional a la intuición. Me refiero a Schopenhauer, quien escribe:

“Cualquiera es capaz, en mayor o menor grado, de comparar unas nociones con otras, pero solo es monopolio de unos pocos el comparar una noción con las intuiciones correspondientes. Esta última facultad constituye, según sea el grado de perfección, el ingenio, el juicio, la perspicacia, el genio. La otra solo alcanza a producir consideraciones razonables.” Y añade, en párrafo consecutivo:

“La esencia de todo conocimiento verdadero y útil reside en una intuición y toda verdad procede de este origen. El pensamiento original está formado de imágenes pues la imaginación resulta indispensable en tal tarea. Quienes posean poca imaginación, nunca crearán nada grande, salvo en matemáticas” (Schopenhauer: *El mundo como voluntad y como representación*, lib. I, Apéndice, cap. VII). Y ahora, perdónese un inciso: no puedo menos de advertir que muchas páginas de dicho capítulo son altamente saludables, por lo cual recomiendo vivamente su lectura.

La importancia de las imágenes y metáforas, en el estilo filosófico de quienes sepan hundir sus brazos en la realidad y no se limiten a ordenar escolásticamente descubrimientos ajenos, creo queda demostrada por el hecho mismo de que los filósofos más originales y novedosos hayan necesitado recurrir a ellas. En todo decir nuevo resulta forzoso hacer-venir, in-ventar. De ahí que tal estilo filosófico se hermane y se beneficie con el poético.

Como las fórmulas en uso y abuso nos dominan, no estará de más que sigamos recurriendo a autoridades. Ante todo, me complace citar unas líneas de Silvain, en su obra sobre *Los orígenes del pensamiento moderno*, cuando comenta el estilo de

Duns Scoto: “Es con ayuda de ficciones y metáforas que su pensamiento intenta apoderarse de la realidad concreta. *Es preciso imaginar*, dice. Tres siglos más tarde, el fundador del pensamiento científico se servirá igualmente de la ficción como vehículo del pensamiento racional. Descartes se propondrá *conducir por orden* sus pensamientos, pasando de los objetos más simples al conocimiento de los más complejos, e *incluso suponiendo un orden entre los que no procedan naturalmente unos de otros*” (ob. cit., 1963, Segunda parte, cap. IV). Solo haré referencia a un estudio de Bréhier donde destaca que Platón, Plotino y Bergson usaron largamente de imágenes. Aparece en el vol. II de los *Etudes bergsonniennes*, bajo el título: *Imágenes plotínicas, imágenes bergsonianas*. Sobre la imagen también ha escrito Lydie Adolphe, *Dialéctica de las imágenes en Bergson*. Trata el tema Yvon Belaval en *Los filósofos y su lenguaje*. Por último, citaré únicamente uno de los numerosos pasajes de Ortega a este respecto: “Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente un desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura. La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico”. (Las dos grandes metáforas, en *El Espectador*, vol. IV). Naturalmente, la valía del recurso depende del uso en cuanto instrumento, no como simple fin. Ante escritos que no nos devuelvan a la realidad, sí cabrá decir, y sin duda con toda justicia: *Nada más que metáforas*. Porque el filosofar mismo es un instrumento de cara a la realidad. El resto..., simple gorgorito.

- (12) Heidegger, Construir, Habitar, Pensar, I (en el volumen *Ensayos y Conferencias*).

Dicho simbolismo —con todas las consecuencias inevitables— continúa dominando en la meditación heideggeriana. Por ejemplo, el ensayo titulado *El Habla*, de 1959, no solo sigue mencionando la *Cuadratura*, sino que define el *hablar* como *invocar*, pues *nombra: invocar es poner mundo*. Este *poner mundo*, sin embargo, en nada recuerda al fundar de antaño, pues el mundo así *nombrado* es, en rigor, el que por sí mismo viene de lo alto, como respuesta propia al *invocar* del hombre. Heidegger mismo, para precisar mejor su modo de concebirlo, lo opone a los diferentes sentidos tradicionales: “La palabra *mundo* ya no está empleada en sentido metafísico. No mienta el *Universus* de Naturaleza e Historia concebido secularmente, ni la Creación (*Mundus*) concebida teológicamente, ni tampoco mienta el Todo de lo presente (*Cosmos*).”

- (13) Cf. Ortega: La idea de Principio en Leibniz, 19.

Ortega ya había declarado en la lección VII de su curso sobre *El hombre y la gente* esa raíz del vocablo peligro, *periculum*, cuando califica al prójimo de peligroso y generaliza: en resumidas cuentas, toda *experiencia* vital implica un acoso de peligros. Por eso añade que vivir es estar alerta: “el alerta sin el cual los humanos no pueden, no tienen derecho a vivir”. El trato con el prójimo es, en consecuencia,

lucha, y desde este *choque* se va gestando el propio yo. (Nicol, en su *Metafísica de la Expresión*, sentencia que el término *alétheia* no tiene el sentido de des-velamiento, des-cubrimiento, sino el de cuidado y alerta.)

La réplica al nietzscheano “Vivid en peligro” ha sido formulada por Ortega desde sus primeras obras, en diversas ocasiones. Y casi siempre contraponen el mote de un señor borgoñón del siglo XV: “*Rien ne m'est sure que la chose incertaine*” (cf., por ejemplo, el comienzo de *Ensimismamiento y alteración*; exactamente, *Obras Completas*, V, pág. 301). Conviene advertir que el peligro vital no es mera negatividad, sino puerta abierta tanto a lo adverso como a lo benéfico. Sobre el suelo del estar se alzan *bienestar* y *malestar*.

El sentir básico de Ortega sobre el hombre podría expresarse mediante la frase que Gabriel Marcel ha repuesto en uso: *Homo viator*. Sin embargo, en Ortega no tiene resonancias del *romero que en lo ajeno mora*, de nuestro poeta Berceo, ni hay palpito religioso. Su *viajero* es *per-egrino*, ambulante del campo, tratante con las cosas. Era Ortega hombre de profundo sentido de las realidades, nunca ahíto de “andar y ver”. En general, los misterios, las fantasmagorías, lo espectral, incluso del pensamiento, le desagradaba. Un artículo suyo de 1911, *Arte de este mundo y del otro*, expresa muy bien sus reacciones personales ante el arrebato ascendente de una catedral gótica: “Hombre sin imaginación, a quien no gusta andar en tratos con criaturas de condición equívoca, movediza y vertiginosa, tuve un movimiento instintivo, deshice el paso dado, cerré la puerta tras de mí y volví a hallarme sentado fuera, mirando la tierra, la dulce tierra quieta y áurea de sol, que resiste a las plantas de los pies, que no va y viene, que está ahí y no hace gestos ni dice nada.” Es muy curiosa esta confesión suya, la de falta de imaginación, precisamente porque el imaginar es una categoría básica en su sistema. Pero, la pone como precario, fatigoso esfuerzo humano. Su imaginar, por lo demás, consiste en arrancar *de las cosas*, no en mera asociación o contagio. Despreciaba en lo hondo al soñador: “El ensueño —dijo una vez, con frase tan exacta y concisa como firme y granítica— es el hueco de la acción ausente” (Un rasgo de la vida alemana, art. II, de 1935. En *Obras Completas*, V, pág. 190). Claro es que ese exaltar la acción debe ser entendido en su justa faz. Pues hay dos clases de actos, los que se descargan por sí mismos, y los provocados por necesidad exterior, para superarla: “*Acción* no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno o con los otros hombres: eso es lo infrahumano, eso es *alteración*. La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento” (*Ensimismamiento y alteración*, *Obras Completas*, V, pág. 304).

Esta idea de la acción humana, respecto a la cual podría decirse que no es simple *re-acción*, sino *pre-acción*, trasfiere sentido a los vocablos *expertus* y *peritus* —tan esencialmente humanos, pues definen en modo suficiente al hombre—, e igualmente a la pareja *diligentia* y *negligentia*. Obsérvese que *expertus* es participio de *experiri* —experimentar, tentar, probar; también, reconocer, verificar, comprobar—. Alude a

un ir y venir por el *extus*, el *ex*. Por otra parte, *peritus* derivase de igual primitivo que *experiri*—según atestigua Corominas—. Y aquí entra ese *per* de Ortega: *per-iculum* al *andar por el extus inhóspito*. En suma: honda, latente expresión del sentimiento humano, el de *estar lanzado* sobre o a algo *heterogéneo* y por ello *inhabitable*. Al parecer, *peritus* viene del griego *peraō* o sea *atravesar*, *llegar más allá*, *superar*, *vencer*, y sobre todo —así se ha usado más— *ir a vender fuera* —por tanto, *pasando peligros*—. Estremécese cierto dinámico matiz de salir o lanzarse a lo inhóspito por este vocablo, que funciona sugestivamente en *péra* y *perala* —el más allá—, incluso en *péras* —término o cumplimiento de un proceso, su límite en cuanto tal—. Cuando el comerciante *llega a puerto*, ha vencido los peligros del más allá de lo comunal, retorna *experto*, deviene *perito* —justo en cuanto ha sido cuidadoso, no se ha descuidado—. Siempre transparente por lo humano, aparte de ese constitutivo peligro ante el *extus*, cierto dualismo en los resultados, el cara y cruz de dos posibilidades contrapuestas, la diestra y la siniestra. Y tales consecuencias y resultados provienen del modo de enfrentarse a los peligros —pues estos ya cuentan de por sí—. El hombre *diligens* aparece lleno de celo, es cuidadoso, activo y exacto, solícito y elector de buen juicio. El hombre *negligens*, por contra, carece de tales virtudes. Pues bien: *Diligens* es participio de *diligere* —respetar, favorecer, amar por elección, escoger, elegir—, y proviene de *legere* —coger, recoger, leer, así como elegir, escoger, e incluso hurtar—. *Negligens*, por otra parte, aunque participio de verbo opuesto a *diligere*, procede de la misma raíz que este. Cabe preguntar, entonces: ¿qué complica tal raíz? Sin duda, un saber hacer las cosas, un superar los peligros circunstanciales, cierto salirse con bien de las asechanzas, por razón del cuidado; o al contrario, un salir malparado, cierto descuidarse que imposibilita el calificar de experto y de perito. El hombre *puede* ser diligente, experto, perito, pero también puede fracasar en el empeño. Todo dependerá de la *malicia* en la *milicia* que es la vida —diría Gracián—. El hombre capaz de alcanzar el grado de perito, de experto por virtud de su diligencia, será quien sepa vencer al *extus*, a lo natural o physico; por tanto, quien disponga de las *tecnai*. Y tanto las técnicas del *comportamiento* como las del *hacer*, las *prácticas* y las *poiéticas*. El hombre “es” tecnita, en principio; *puede* y *debe* serlo, si quiere sobrevivir. *Puede* y *debe*, repito. O sea, que en su mano estará la decisión de serlo. No “es” tecnita a la manera que la piedra es piedra o la estrella es estrella, sino al humano ensamblaje con la libertad. Justamente, reaparece aquí su entrañable dimensión, la *insistencial*, contrapuesta a la *resistencial* del *extus*. El hombre tecnifica cuando *quiere insistir*, adelanta el *vigor* de su *vigilancia* diligente. Y obsérvese que entonces domina, trasciende de lo resistencial. Su trascender se produce, no solo *fuera*, sino ante todo desde *dentro* de sí. Tecnita, se trasciende, *crece ontológicamente*, *artificializándose* sobre y contra su poso de ente natural, su *animalitas*.

A esta luz, espero se comprenda mejor cierta referencia a la *vigilia* orteguiana. Apunto a un proceso dialéctico de tres notas que puede perfilar sin tacha el espíritu de Ortega, y el cual he desarrollado en el trabajo *La vigilia de Ortega*, de 1957 —recogido en

mi libro *Ortega y su filosofía*, “Revista de Occidente”, Madrid 1960—. La primera nota la llamo vitalidad. Me permito estas líneas: “Es su fuerza vital la que le guía. Le aprieta el mundo y él tensa sus músculos como un atleta. Por eso es extraordinaria su capacidad de *contacto*. Cuando se viaja —escribió una vez: Obras Completas, III, pág. 446— “somos puros ojos, puros oídos, piel, pituitaria; vivimos solo en la línea fronteriza de nuestras fronteras con el mundo“. Eso *era* Ortega.” La segunda nota la designo como *circunstancia*. Por último, la tercera viene a sintetizar las anteriores y la resumo en el término *vigilia*. Termino con estas líneas, que cito para iluminar las del texto: “Siempre se sentía en víspera. Vigilia en todo. Y obsérvese que vigilia nos viene de *vigil*, vigilante, que provenía de *vigeo*, tener vigor. ¿Se aclara ahora la sutil y fecunda raicilla que liga y fusiona la *vitalidad* y el *estar* a que antes aludía?”

- (14) Ortega: El tema de nuestro tiempo, cap. IX y cap. X, respectivamente.

El hecho de la diversidad de mundos humanos le lleva a subrayar que el mundo lo es “del hombre”. De ahí el capítulo X de dicha obra, encabezado así: *La doctrina del punto de vista*. Afirma sin componendas ni tapujos: “La realidad cósmica es tal, que solo puede ser vista desde una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización.” Y avisa, consciente de la enorme consecuencia que entraña. “Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía.” En dicho capítulo ya emplea la expresión “horizonte”; y no, ciertamente, por sinónima a *mundo*, sino como reforma y depuración de este: “La reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquel: simplemente lo refiere al sujeto viviente cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital.” El mundo fundado por el hombre, en cuanto toma sentido desde la dimensión vital, desde su proyecto de ser y necesario hacerse, es *humano*, del hombre. Más tarde precisará que la vida es *gerundiva*, un *faciendum*, no un *factum*, y que ese *cómo* del devenir, el hacerse a sí misma, procede de su falta de ser, pues el hombre es “menesteroso” en lo esencial de sí mismo. Pero este *decir* ya será de 1935.

Afirmo en el texto que Ortega no menciona por vez primera la tesis perspectivista en su curso de 1921-22. En efecto, ha sido expuesta de manera tajante meses antes de la primera Guerra Europea, en prólogo a las Meditaciones del Quijote, Madrid, 1914. Se dice ahí: “No existen más que partes, en realidad: el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas... ¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que todo el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?.. Hemos de buscar a nuestra circunstancia tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo... Este sector de realidad circundante forma la otra mitad de mi persona: solo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo... Yo soy yo y mi circunstancia.” Y en 1916, el prólogo a su revista personal, El Espectador, no solo está centrado en la idea de *perspectiva* —que ahora relaciona con unas líneas de Leibniz—, sino que a pie de página se cuida de añadir: Como se

hablará aquí de perspectivismo con frecuencia, debe advertirse que este concepto no tiene relación con los afines de Nietzsche y Vaihinger, ni siquiera con cuanto hay de monadológico en Leibniz.

- (15) Sobre este primer punto, dice en Las Atlántidas: “La suposición de que existe un medio vital único, donde se hayan inmersos todos los sujetos vivientes, es caprichosa e infecunda. En cambio, la nueva biología reconoce que para estudiar un animal es preciso reconstruir antes su paisaje, definir qué elementos del mundo existen vitalmente para él; en suma, hacer el inventario de los objetos que percibe. Cada especie tiene su escenario natural... Pero ningún hombre ha *vivido* íntegramente el paisaje de la especie. Cada pueblo, cada época, operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos humanos” (cf. el capítulo titulado El horizonte histórico). La idea básica en estas líneas es la de selección de un repertorio de objetos reales, que ya figuraba en el capítulo X de El tema de nuestro tiempo, justo al definir el hombre: “Su función es claramente selectiva.” ¿En razón de qué?: “Cada pueblo y cada época tienen su alma típica.” Como se ve, la particularidad del hombre se refiere a unidad más amplia y de carácter típico, a un medio común e histórico. El *ser* del hombre queda así referido al *ser* típico-histórico; pero, en suma, a un ser. Justamente, comienza a horadarse este supuesto en virtud del énfasis que dará Ortega a la idea de *sentido histórico* –sin duda de origen nietzscheano–. Por eso aparece en Las Atlántidas, como consecuencia de la “variabilidad del tipo hombre”, una repulsa plena a la *naturaleza humana*. Escribe así: “Es preciso ahondar más y advertir que no solo los contenidos de su espíritu [se refiere al hombre primitivo y al hombre antiguo] se diferencian de los nuestros, sino que el aparato mismo espiritual es muy otro... Hace falta ir al fondo y reconocer que las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas.” Y añade: “La historia, al reconocer la relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad.” De ahí que su tesis de la *razón vital* cobre ahora perfil más depurado de *razón histórica*. En la primera –la *vital*–, aún dormita el supuesto de la *physis* humana; en la segunda –la *histórica*–, ingresa el tiempo por el ser mismo.

- (16) Ortega: Meditación de la técnica, curso de 1933, en la Universidad Internacional de Verano (Santander). Fue publicado en 1939 con la primera lección de otro curso sobre *el hombre y la gente*, en Buenos Aires, titulada: Ensimismamiento y Alteración.

En el capítulo I de la Meditación sobre la técnica decía: “el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que solo está sumergido en ella y puede, en algunos momentos, salirse de ella y meterse en sí mismo, recogerse, ensimismarse.” En el cap. II precisa: “El animal es atécnico: se contenta con vivir.” En cambio, “hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos”. Por tanto, añade en el tercero: “No hay hombre sin técnica.” Profundiza en el capítulo cuarto: “El ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de

centauro ontológico.” Por lo cual añade esta excelente advertencia, que subrayo a los lectores de mi pasado capítulo sobre el cuerpo y el “*aquí-propio*”: “Ese mundo o circunstancia en que me encuentro sumido no es solo el paisaje que me rodea, sino también mi cuerpo y mi alma.” Por último, las siguientes líneas resumen su idea central, en los capítulos V y VI: “Es el proyecto quien suscita la técnica, la cual, a su vez, reforma la naturaleza.” No es preciso continuar. Importa, en cambio, recoger esta tesis de la citada lección de Buenos Aires: “El poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y el poder de ensimismarse, no son dones hechos al hombre... *Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre*. Todo tiene que hacérselo él.” Tal invención o artificio de ambos poderes repercute sobre el fuera que es nuestra fatalidad: “el hombre humaniza al mundo”. Esta insinuación del hombre como *técnica* se une a la repulsa de la tesis secular sobre el *homo sapiens*, pues destaca, en oposición, la idea del *homo insciens*, *insipiens*.

De hecho, y salvo los naturales matices derivados del nivel histórico, la tesis del *tecnita* es de vieja prosapia. Ello la otorga, claro está, respetabilidad y garantía. Fue sustentada de manera evidente por Protágoras y Demócrito, e incluso ya alentaba en el elogio del trabajo por Hesíodo —sin que la visión tradicional permitiera que se perfilase—. Ya se anuncia con toda claridad en el Prometeo encadenado, de Esquilo. Sófocles nos transmite en su Antígona esta definición del hombre: “Domeña con su industria... Se ha procurado el lenguaje y los alados pensamientos, y los sentimientos que regulan las nociones; sabe esquivar los dardos de los hielos, insufribles a la intemperie, y el azote de los lluvias. ¡Inexhausto en recursos! Sin recursos, no le sorprende azar ninguno. Solo para la muerte no ha inventado evasión... Dotado de tan sagaz inventiva, industriosa por demás, a veces se desliza al mal, otras al bien.” Obsérvese que esta visión del hombre —diligente, habilidoso en recursos ante el *extus*— no tolera ajustada identificación a la tesis del *homo faber*, la del animal que fabrica instrumentos (Franklin), pues en este pesan demasiado las ideas de materia y utilidad. En cambio se empareja mejor con el *humanismo* de Schiller, quien define al hombre con estas palabras: se esfuerza en “comprender un mundo de experiencia humana con recursos de espíritu humano” (F. C. S. Schiller, Pragmatismo y Humanismo, del libro *Studies in humanism*, 1907). Acerca de la distinción del *homo faber* y el *tecnita*, recuérdese nuestra nota del cap. II.

- (17) Ortega: El mito del hombre allende la técnica. Del volumen Pasado y porvenir para el hombre actual.
- (18) Heidegger: Construir, Habitar, Pensar, II. Reitera la idea en 1953. Cf. La cuestión de la técnica y Ciencia y meditación.

Resulta extraña, al menos forzada, la interpretación heideggeriana de la *técne* griega. No estará de más que la comentemos. Antes, unas breves referencias. Platón y Aristóteles oponen *epistémē* y *técne* sin excluir de esta su fundamento racional. Al abrir su Metafísica, afirma Aristóteles que el hombre trasmonta la *empeiria*

porque obtiene, de múltiples experiencias, un solo juicio universal. Así es como la *técne* trasciende lo individual de la experiencia y llega a su causa: “Los hombres de experiencia –nos dice– conocen lo que una cosa es, pero ignoran el *porqué* (*dioti*) de ella; en cambio, el *tecnita* sabe pasar del *qué* de algo a su *porqué*. Por eso puede enseñar –añade Aristóteles– (cf. *Metafísica*, 980 b-981 b). Se trata, pues, de un *saber fundado*; y como tal, transmisible. A este perfilar de la noción de *técne*, que la acerca a la ciencia, no deben añadirse en modo alguno –según se hace al traducirla por *arte* o por *técnica*– las especialísimas notas de nuestra idea del arte y del progreso técnico. Quizá no esté de más insistir, apoyándonos en la autoridad de Xavier Zubiri, profundo conocedor de lo griego. Se verá así que, en el fondo, Heidegger apunta a otro fenómeno, *el del conocimiento tal como el griego lo entendía*. Pero, escuchemos a Zubiri: Sin duda alguna, en el auténtico conocedor se aprehende el *eidos* de la cosa. “*Eidos* –nos dice– designa el conjunto unitario de rasgos o caracteres en los que “se ve” (precisamente por eso se llama “eidos”) la clase de cosa que es la realidad en cuestión.” Y añade: “Es la forma típica “que manifiesta” el modo de ser de las cosas.” A lo sumo, el *pro-ducir* heideggeriano se relacionaría con la *forma* aristotélica: “Para Aristóteles, el principio sustancial de estos caracteres –continúa Zubiri– es la forma sustancial (*morphé*), esto es la forma “conformante” del ser de la cosa en la materia prima indeterminada. Por esto Aristóteles llama a la forma sustancial misma *eidos*.” En tal sentido, habría un *pro-ducir* ontológico; pero este era, para el griego, radicalmente opuesto al técnico. Justamente, oponían *técne* a *physis* por razón del principio generador. Continúa Zubiri, en el mismo lugar: “Naturaleza y *técne*, en efecto, son, por un lado, dos principios de las cosas, y en este sentido se contraponen y excluyen en la forma que Aristóteles nos dice. Todo ente, en efecto, emerge de un principio y realiza, por así decirlo, el “designio” (*sit venia verbo*) de ese principio. En la *técne* este principio es extrínseco a las cosas: se halla en la imaginación o en la inteligencia del hombre. En la naturaleza, en cambio, el principio es intrínseco a las cosas. Por esto hablamos, en el primer caso, de “producción” de cosas, mientras en el segundo hablamos de “nacimiento” de ellas (que es lo que primariamente significó *phyein*).” Lo que *aparece* en este *producir* no es algo natural o físico, sino algo imaginado o pensado. De ahí que ni siquiera fueran *entes*, para Aristóteles al menos los productos técnicos. Escribe Zubiri: “Para Aristóteles, los entes artificiales (*técne onta*) no son en rigor entes ni tienen, propiamente hablando, esencia. Una cama de castaño no es, en rigor, un ente... El ente es el castaño, no la cama. Para los griegos la *técne*, eso que mal expresado llamamos nosotros la técnica, es algo inferior a la naturaleza. En todo caso, la técnica de los griegos no hace lo que la naturaleza hace, sino lo que esta no hace; a lo sumo, ayuda a la naturaleza en su hacer. Lo verdaderamente entitativo es la naturaleza.” ¿Quiere decirse, entonces, que no hay sentido alguno en la interpretación de Heidegger? Yo diría, más bien, que aparece viciada por la idea actual de la técnica, la cual sí hace –e incluso obliga– que se manifieste lo oculto en la realidad, la *pro-duce*. También aquí es muy valiosa

la palabra misma de Zubiri: “Nuestra técnica no solo produce arte-factos [como la griega], esto es cosas que la Naturaleza no produce, sino también las mismas cosas que la Naturaleza produce y dotadas de idéntica actividad natural. Y en esta mismidad se halla lo decisivo. Un abismo separa nuestra técnica de la técnica antigua; no es solo una diferencia de grado, sino una diferencia fundamental, de incalculable alcance filosófico. Toda nuestra química es buena prueba de ello... Produce no solo los que se llamaron cuerpos compuestos, sino también elementos y hasta partículas elementales, idénticos a los cuerpos compuestos, a los elementos y a las partículas que emergen de la naturaleza. Produce sintéticamente moléculas esenciales a las estructuras de los seres vivos. Interviene prodigiosamente en zonas cada vez más amplias del ser vivo y es dable creer que no se halla muy remoto el día en que se produzca la síntesis de algún tipo de materia viva. En estas condiciones, la diferencia entre artefactos y entes naturales desaparece: *nuestra técnica produce artificialmente entes naturales...* Esta es la idea de la nueva técnica. Para un griego esa frase constituiría la más inadmisibles paradoja. En su virtud, la dualidad de *physis* (naturaleza) y *técne*, válida en el orden de los principios, deja de serlo en el orden de los entes principiadados” (cf., para todas las citas de Zubiri, el reciente libro de este: Sobre la esencia, 1963, Parte II, cap. V). De todos modos, la idea reciente de técnica encierra como fundamental la intromisión humana. Con ello se hace realidad el viejo sueño alquimista. En cambio, la interpretación de Heidegger realza cierto dinamismo en nada afín al hombre, pues este solo está ahí para recibirlo, en modo alguno para intervenir en su producción, ni siquiera para activarla. El tecnificar de Heidegger —en paralelismo estricto al Pensar— no tiene principio intrínseco en el hombre, sino en el Ser. Tecnificar y Pensar son “del” Ser mismo.

Es tal el prestigio de Heidegger, que bien se nos perdonará otro punto de apoyo en la autoridad. Recurriré a la de Jaeger, en su famosa *Paideia*. Escribe al comenzar su análisis del Gorgias platónico: “Nuestro concepto del arte no refleja de modo adecuado el sentido de la palabra griega. Esta tiene de común con el arte la tendencia a la aplicación y al aspecto práctico. Por otra parte, acentúa, en oposición a la tendencia creadora individual, no sometida a regla alguna —que hoy va implícita para muchos en la palabra arte—, el factor concreto del saber y de la capacidad —que para nosotros más bien van unidos al espacialismo—. La palabra *técne* tiene en griego un radio de acción mucho más extenso que nuestra palabra *arte*. Hace referencia a toda profesión práctica basada en determinados conocimientos especiales, y por tanto no solo a la pintura y escultura, a la arquitectura y la música, sino también —acaso con mayor razón aún— a la medicina, a la estrategia bélica y al arte de navegar. Con dicha palabra se trata de expresar que estas labores prácticas o actividades profesionales no responden a simple rutina, sino a reglas generales y a conocimientos seguros .

En este sentido, *técne* corresponde frecuentemente, en la terminología filosófica de Platón y Aristóteles, a la palabra *teoría* en sentido moderno, sobre todo cuando se contraponen a mera experiencia” (Jaeger: *Paideia*, lib. III, cap. VI. En el mismo lugar

anota Jaeger: “Aristóteles, Metafísica, A 1, 981-5, entiende por *técne* la hipótesis general (*hypólepsis*) sobre casos análogos formados tras numerosas observaciones de experiencia.” *Hypólepsis* se traduce por creencia u opinión con cierta base de universalidad. La mentada cita de la Metafísica aristotélica dice así: “Aparece la *técne* cuando, desde una multitud de nociones de experiencia, se desprende un solo juicio [creencia, opinión *hypólepsis*] universal, aplicable a casos semejantes.” Por su proximidad a la experiencia, parece corresponder más bien al proceso investigador, a la búsqueda, que al logro o pleno y cabal *saber*, con el cual se poseen las causas más remotas, y por ello permite formular claramente los principios. Recuérdese que la *técne* aparece, en el citado y famoso texto de la Metafísica –en su umbral–, expresamente colocada entre *empeiria* y *sophia*. Trátase, pues, de cierta relación de continuidad en el proceso del humano conocer: “El empírico parece ser superior a quien posee conocimientos sensibles, cualesquiera que estos fueren, el técnico al empírico, sea arquitecto o albañil; y las ciencias teóricas a las prácticas.” Escolásticos y racionalistas, dando el salto de lo cuantitativo del conocer al aspecto cualitativo del conocimiento mismo, han tendido a rebajar la técnica, en sus comentarios a este texto. Pero bien clara aparece la gradación ascendente establecida por el filósofo. Y así lo vio Proclo, cuando en su prólogo a los *Elementa* de Euclides, destaca el proceso formador de la geometría en tres etapas; algo a no extrañar –nos advierte–, “pues todo lo sometido a la generación procede de lo imperfecto a lo perfecto”, y hay “progreso natural de la sensación al razonamiento, de este a la inteligencia pura”.

Bien se comprueba, pues. La *técne* tiene evidente dimensión cognoscitiva, y en esto más bien se diferencia de nuestra técnica. Como dice Zubiri: “Para nosotros técnica es un hacer. Para el griego es un *saber* hacer” (Sócrates y la Sabiduría griega, III, 3). Pero, y esto es fundamental, tal previo saber para el hacer no viene de lo alto, no se regala al hombre, procede de graduado esfuerzo desde las cosas.

- (19) Cf. Teilhard de Chardin: La estructura filética del grupo humano, III, 3; es trabajo de 1951, recogido en La aparición del hombre, 1956. Por lo demás, no es observación nueva; simplemente, Teilhard la perfila con densidad científica.
- (20) Ortega: En torno al “Coloquio de Darmstadt”, IV.

Ortega vuelve a exponer dicha idea en artículo de 1954, publicado en Alemania, Algunos temas del “Weltverkehr”, recogido en el volumen IX de sus Obras Completas (pp. 339-43). Trata del espacio y de su relación con el hombre. A nuestros fines interesa citar las siguientes líneas: “Acontece a cada especie animal y vegetal que hay una región del planeta donde puede, sin más, existir. Es lo que los biólogos llaman su *habitat*. Ahora bien, el *pater* Teilhard, jesuita francés, hace notar que hay un rasgo puramente zoológico que diferencia al hombre de los demás animales, a saber: que el hombre vive en cualquier sitio del planeta. Pero el *pater* Teilhard no advierte que esto acontece precisamente porque no tiene ningún *habitat*, es decir ningún lugar donde, sin más, pueda vivir. Se presta demasiada poca atención al

hecho de que, en rigor, la tierra es inhabitable para el hombre. Este, para poder vivir en ella, necesita intercalar entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas que modifican el medio y gracias a ello lo adaptan a él. Y como en cada lugar del planeta puede crear técnicas diferentes de habitación, consigue, a la postre, poder vivir en todas partes.” A continuación relaciona, con dicha nota humana, el espacio: ningún espacio le es afín, no se vincula a ninguno, pero tampoco es creación de este: “Está condenado a un espacio”, aunque “heterogéneo respecto de todo espacio”. De ahí que se vea obligado a “inventar” recursos traslativos que “van anulando el espacio”. Obsérvese que el inventar técnico aparece unido en Ortega al *anular* o *negar* de lo natural. Desgraciadamente, no ha insistido en esta idea con rigor bastante para destacarla a la atención. El “in-ex-sistenciar”, al cual ya he aludido, e insistiré en su debido lugar, lo hallo así, *a posteriori*, en los mismos textos orteguianos.

La tesis que hoy se llama carencia de *habitat* por el hombre, parece vivamente sentida por el pensamiento antiguo con resonancias religiosas. Hesíodo, por ejemplo, distingue, en Los trabajos y los días, dos razas extremas de hombre: la primera de Oro, y la quinta o actual, de Hierro. Dice de la primera: “Igual que dioses vivían, con el corazón libre de cuidados, lejos y a salvo de penas y aflicciones... Bienes de toda índole estaban a su alcance: la fecunda tierra, por sí sola producía rica y copiosa cosecha.” En cambio, exclama al definir la actual: “¡Ojalá no me tocara vivir entre los hombres de la quinta raza!... Pues ahora es la Edad del Hierro. Ni de día cesarán de sufrir fatigas y miserias, ni dejarán de consumirse por la noche, cuando los dioses les mandan insoportables angustias.” Los males que Pandora nos trajo, por orden de Zeus, en secuela al robo prometeico del fuego, originó este “gran azote” que el hombre sufre, pues “llena está la tierra de males, lleno el mar”. No obstante, este hombre víctima del castigo divino dispone de doble dote: *justicia* y *trabajo*. Aunque Hesíodo subraya intensamente el trabajo agrícola, parece desprenderse del texto una concepción más extensa del quehacer, pues exclama: “He aquí el hombre, en todo superior, quien por sí solo de todas las cosas se percata, mediante su inteligencia.” Al sesgo de esta nota distingue tres tipos humanos: el de por sí inteligente, el sumiso a asesoramiento, y el “hombre inútil” —que ni se percata ni obedece—. Las *tres vidas* pitagóricas —las cuales influyeron en Aristóteles— no dejan de relacionarse con esta clasificación. Burnet destaca tal sentir de Pitágoras, y justo en cuanto puente entre los dos aspectos de este filósofo: el de científico y el de fundador de una secta religiosa: “Somos extranjeros en este mundo; el cuerpo es la tumba del alma. Sin embargo, no debemos intentar librarnos del cuerpo mediante el suicidio, pues pertenecemos al rebaño del Dios, nuestro pastor, y carecemos del derecho a escapar sin su orden.” Y enlaza dicho sentir con el de las *tres vidas*, calificando a la más alta como mirar o contemplar (*theorein*), como *purificación* en grado sumo (cf. Burnet, La aurora del pensamiento griego, cap. II, 45). Es de observar que Filolao —pitagórico contemporáneo de Sócrates, aunque ya muy ecléctico— sostuvo

también la idea del cuerpo como cárcel de este modo: “Según testimonian los teólogos antiguos, se puso al alma en el cuerpo por castigo, enterrándola en este cual en un sepulcro.” Y la extiende al mundo entero, cuando dice: “Cual en cárcel ha encerrado Dios todas las cosas.” En suma: tanto en Hesíodo y los pitagóricos como en las viejas religiones, domina la tesis de *la Culpa*, con la inhospitalidad del mundo por consecuencia. Cuando Nietzsche estudia esos admirables “tipos de espíritu, que eran los pre-socráticos –y en su comentario a Heráclito–, ofrece este pensamiento, donde rezuma el antiquísimo sentir: “¿No aparece el proceso universal como castigo de la *hybris*, la pluralidad como resultado de un crimen?... ¿No está asentada la falta en el corazón mismo de las cosas?” (Nietzsche, *El nacimiento de la filosofía en la época de la tragedia griega*, IV).

Es interesante añadir que, en nuestros días, cuando se preguntaba Dessauer por la esencia de la técnica, subrayase: “Desde siempre es un hecho que el hombre, al contrario de las plantas y los animales, no se somete resignadamente al medio ambiental, sino que lucha contra él, lo completa y enriquece de tan profundo modo, que acaba por vivir y habitar en medio ambiente creado por él mismo” (F. Dessauer, *Discusión sobre la técnica*, cap. II, 3, al final).

También interesa consignar aquí que Edouard Le Roy –amigo de Teilhard y colaborador suyo en cierto modo, desde su vertiente filosófica–, ya había tocado el tema de las migraciones humanas con enfoque semejante al de Teilhard, por ejemplo en el capítulo XII de su obra sobre Los orígenes humanos y la evolución de la inteligencia, de 1931. Y también toca Le Roy, en el cap. XIII, el problema de la técnica, ahora a la luz de Bergson y la tesis del *homo faber* –a cuyo nombre asocia el de Weber–. Recuerda al caso unas palabras de Voltaire: “Un *instinct de mécanique*, según la justa expresión de Voltaire –que será necesario precisar, sin embargo–, ha debido de ser puesto en acto antes de que se despertara el poder de reflexión especulativa.” Se revuelve contra la *teoría de la proyección* –por la cual, ha proyectado instintivamente el hombre su brazo en el palo–: “Tiene mucho de ilusorio; pues lo que habría que explicar, sobre todo, no es que el instrumento prolongue e imite al órgano, sino la idea misma de buscar tal prolongamiento, tal imitación...; brevemente, [la idea] de entrar en la vía de lo artificial.”

Dentro de esta serie de referencias, me complace citar la obra *Vida, Ciencia y Realidad* de Thure von Uexküll, descendiente del famoso biólogo. Se dice en su cap. VIII, 3, apartado C, titulado El mundo humano: “El animal está encerrado en los proyectos de sus vivencias. Estas le muestran un modo en que se puede alimentar, proteger y propagar. Este mundo es el mundo de su especie, en el que nace y donde todos sus congéneres viven según los mismos esquemas con solo ligeras variaciones. Los animales viven, como ha demostrado J. von Uexküll, en medios vitales que son adecuados a su especie.” Y añade: “En cambio, el hombre debe construir su mundo a base de proyectos que él mismo inventa. Por este motivo, el hombre no posee un “mundo circundante”. Pero ¿qué tiene entonces? ¿Tiene un mundo? El único mundo

que posee está construido con sus proyectos. Estos proyectos, empero, no se basan en la experiencia, como hemos visto, sino que sirven a la experiencia y con cada experiencia se vuelven a poner en duda; pues su único sentido consiste en padecer continuamente su propio éxito o fracaso. Son hipótesis que pueden ser reemplazadas en cada momento por nuevas hipótesis. Solo de esta manera está el hombre preparado para las intervenciones en lo objetivo, solo de esta manera está “abierto”. Si se encierra en sus hipótesis hasta identificarse con ellas, su vida será destrozada en la primera oportunidad.” Y resume, entonces: “Si tomamos esto en cuenta, también se hace patente que el verdadero estado del hombre no es el de la seguridad en un mundo circundante, ni la participación en “el” mundo, sino la “carencia de mundo”, que él debe suplir continuamente mediante nuevos proyectos de mundo, los cuales, sin embargo, continuamente vuelven a derrumbarse cual castillos de naipes.”

Podría ampliarse el apoyo de la autoridad. No lo creo necesario. En cambio, si juzgo conveniente cerrar esta nota haciendo observar que, lejos de escindir lo humano y el medio ambiente con tajo radical, dicha falta de *habitat* los conjuga a otro sesgo que la relación primaria. Lo humano, justamente, brota y toma impulso desde la reacción insistencial misma contra las resistencias circunstantes. Sin resistencia alguna, en ámbito de plenas facilidades, no se hubiera producido ese sustituto y almohadillado de lo natural que llamamos *cultura*. Como ya sabía Nietzsche, el hombre precisa en todo de resistencias. Y ya lo ha comprendido también la Psicología animal, al considerar la doble faz del *habitat*. Por ejemplo, los psicólogos Kortland y Koj, de Amsterdam, han formulado la hipótesis de ciertas regresiones en algunas especies cuyo ámbito se tornaba favorable a sus vidas, al punto de ofrecerles alimento sin esfuerzo alguno. En cambio, cuando por razón de sequía u otras causas los medios respectivos devienen más inhóspitos, por fuerza arbitran recursos, cual la caza, superando así el nivel vital. He aquí —diría Toynbee— un “desafío” que obliga al ingenio, que estimula “respuesta”. En su raíz natural, y aparte de sus dotes y solerías, no es otra cosa el hombre.

(21) Ortega: En torno al “Coloquio de Darmstadt”, IV.

Esta cuarta nota había permanecido inédita, acaso por incompleta. Mi impresión, en efecto, es que se queda trunca en cuanto se proponía decir. Se inicia con el resumen de la conferencia de Heidegger y alude a la discusión pública subsiguiente. Más que el Coloquio mismo, parece que ha sido tal discusión lo que le movió a escribirla. Tras las tres líneas donde se menciona la discusión y los “estorbos” íntimos ante la tesis de Heidegger, procede de golpe a exponerlos. E inicia así las exposiciones: “Primero”: Pero no aparece en el resto de la nota “segundo,” alguno, ni siquiera en breve referencia de su contenido y en tácito ordenar. Por eso la creo trunca. Toda ella recoge solo su discutir el originario *habitar* del hombre, sustentado por Heidegger. Es una verdadera lástima que dicha nota no haya sido terminada por Ortega, pues en ella ataca de frente, con gesto sobrio y gran vigor, el núcleo más vivo y personal de su propio arranque filosófico.

(22) Ortega: En torno al “Coloquio de Darmstadt”, 1951, IV.

Decía Ortega años antes, en la lección ya citada sobre Ensimismamiento y alteración: “El ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura.” Como el destino del hombre es la *acción*, “pensamos para lograr pervivir”. Y encabezando todo este proceso vital, el “enérgico esfuerzo” humano para humanizar al mundo y poder habitarle.

(23) Heidegger: Poéticamente habita el hombre (en Ensayos y Conferencias).

Recuerde el lector que se advierte, al comienzo de este comentario, que no importaba al caso la justa, adecuada interpretación de dicho poema –aunque expreso paladinamente la mía–, sino el valor de modelo o falsilla para mejor perfilar el texto de Heidegger. En todo caso, este nos importa ahora, y no Hölderlin.

Sin embargo, tampoco estará de más que nos acerquemos al poeta con dos buenos guías de su misma lengua, Stefan Zweig y Jaspers. Se nos aparecerá entonces, por la obra de este poeta tan angustiosamente desarmado ante lo inhóspito de la existencia –siempre niño en su alma, nostálgico del materno regazo– cierta asombrosa ansia de literal *des-nacer*. Hölderlin no sabe encararse con lo real y renuncia a toda lucha por anticipado. Su escapada de lo circunstante es profunda, implica cierta negación ontológica de lo humano. No parece en modo alguno un tecnita, sino un asceta. Sus esfuerzos, sus ejercicios vitales son, justamente, anti-vitales. Stefan Zweig sostiene: “En el crepúsculo de su infancia, en los años decisivos de su formación, es cuando se inicia en Hölderlin ese desgarramiento interior, incurable, ese corte rotundo entre el mundo real y el mundo interno. Y dicha desgarradura ya no cicatrizará jamás; le quedó siempre la sensación de ser un niño desterrado lejos de su casa” (S. Zweig: La lucha contra el demonio; Hölderlin, cap.: *Infancia*). Introverso y susceptible, temeroso y atormentado, siempre parece estar huyendo del vivir, de la realidad misma. Su adversión al fáctico acontecer sugiere que la locura acaso le haya servido de consuelo. De ahí que solo *viva poéticamente*, o sea negando la presión vital, soslayando las coordenadas espacio-temporales. De haberle asaltado auténticos sentimientos religiosos, acaso se hubiera expresado en consoladores embelecros místicos. Pero, en el fondo no buscaba a Dios, solo deseaba derramar lo divino en la tierra, sentirse abrigado, defendido, enclaustrado, inmerso otra vez en el fondo materno. Concedo que pueda resultar excesiva esta interpretación mía. Acaso influya en ella el haber observado parejos sentimientos raigales en Clarín y en Unamuno. Pero, de recogerla *cum grano salis*, sospecho que explicaría bastante bien esa curiosa simbiosis suya –tan destacada por Jaspers– que aúna hombre, naturaleza, antigüedad griega y divinidad. En lugar del esfuerzo vital para sobrevivir y trascender lo humano, cierto *esfuerzo por des-vivir*. ¿O no debe entenderse así esta respuesta a Goethe, quien le aconsejaba *domar sus impulsos sobrehumanos*? “¿Qué he de domar, si el alma me arde al verse encadenada? ¿Por qué, vosotros, espíritus relajados, queréis arrancarme del fuego, mi propio elemento, si no puedo

vivir más que combatiendo?” (citado por Zweig). Su esfuerzo, su combate, su pelea, no se produce simplemente en el interior de la vida, en cuanto secuela del vivir, sino precisamente desde fuera y *contra la vida misma*. De ahí su recurrir a lo anacrónico, a lo insólito, a lo extraño al *hic et nunc*. Son sus recursos a mano para negar la vida misma. Cuando, por ejemplo, se enamora de Susana Gontard, le dice a Hegel, amigo íntimo: “Es una griega; parece pertenecer a un mundo en nada terrestre.” A tal sesgo creo ver yo la clave de su estremecido ser. Es la que da sentido a su especialísima luz intemporalizadora, la que aclara su tenaz negación del *ex-sistir*. Era esquizofrénico, claro está. Según observa Jaspers, a los veintidós años ya eran visibles los síntomas de su locura. En cierto modo, ya lo sabía él mismo, y muy bien, por anticipado. Escribió a sus dieciséis años: “El desagrado por mí mismo y por cuanto me rodea, me ha zambullido en la abstracción” (citado por Jaspers). Justo en cuanto esquizofrénico, su concepción del mundo deviene mítica. Es su modo de liberarse de la realidad, de la actualidad, observa Jaspers. Por la misma razón, cuando enloquece oficialmente “la Grecia antigua deviene la patria de su alma”. Y añade Jaspers: “Hölderlin siempre ha impregnado su concepción del mundo de un sentimiento consciente y profundo del parentesco del hombre con la naturaleza, la antigüedad griega y la divinidad. Estos tres mundos son para él, en último término, un solo universo. La antigua nostalgia, esa angustia de sentirse dividido, desgraciado, exiliado, se transforma durante el curso de su enfermedad en un sentimiento de presencia inmediata que le colma y eleva a esfera más vasta, más exterior a sí mismo, más impersonal y situada fuera del tiempo. Siente una presencia mítica, en la cual la pretendida realidad del positivista no se separa del sentimiento de lo divino ni de lo absoluto” (Jaspers: Strindberg y Van Gogh, Parte II, cap. III: *Hölderlin*). Parece, por consiguiente, que el vital *esfuerzo* de este poeta resúmenes en una evasión de lo terreno; por eso ansía divinizarse, entrar en la eternidad, verse envuelto por ella, *volver, des-nacer*. Por su negar el *ex-sistir*, siempre va de vuelo. Para ese *niño desamparado* —resume Zweig— solo hay en el alma dos dimensiones: “*hacia atrás y hacia arriba*; jamás se dirige su voluntad a la vida real, siempre está fuera o por encima de ella”. Añade: “No quiere tener nada que ver con el presente, ni siquiera para combatirlo” (ob. cit., cap.: *Infancia*). Y dicho sentir vital trasuda por su obra poética. “La poesía de Hölderlin —precisa Zweig— solo tiene tres de los cuatro elementos de la filosofía griega: el fuego, el agua, el aire y la tierra. En la poesía de Hölderlin falta la tierra, esa tierra turbia y pesada que subyuga poderosamente y es símbolo de plasticidad y de dureza.” Las dos dimensiones de su alma —*volver y subir*— tienden a jerarquizarse en su expresión poética, pues la ascensión deviene un medio, el retorno un fin. Por eso germina en altura. “No tiene raíces que le aten a tierra, sino que crece hacia arriba” (Zweig). En su técnica se evidencia incluso: “Elige adrede las palabras vaporosas... Todo lo tangible, plástico y físico falta completamente en sus expresiones elevadas. Es que Hölderlin nunca recoge las palabras por su peso y color para concretar las cosas, sino siempre según

su fuerza ascensional, por el ímpetu para llevarnos al mundo superior, al divino mundo del éxtasis.” Su poesía “carece de sombras”; su característica “es el impulso a lo alto”. Y así, “las leyes arquitectónicas desaparecen”, reduciéndose todo a “su propia melodía” (cf. Zweig, ob. cit., cap.: *Las poesías de Hölderlin*).

Tras este perfil de alma y obra, con toda su reconocida insuficiencia, que me apresuro a declarar, conviene insistir ahora en dos puntos más cercanos al texto. Me refiero a la idea de *esfuerzo* en Hölderlin y al carácter *humano* del mismo. Sin duda puede parecer extraño que se hable de ímpetu y de esfuerzo en ser tan indefenso, cobarde, en cierto modo, ante la vida. Hölderlin, por propio sentir y por enfermedad, nunca ha luchado desde *dentro* de los eventos vitales, ni siquiera cuando el amor le llega. Su combate, pues le hay, es más profundo. En vez de negar la circunstancia, parece rehuirla de raíz negando el *ex-sistir* mismo. Su repulsa no es accidental y concreta, sino total, sustantiva. Lejos de dividirse en esfuerzos, intensifica uno solo, en verdad casi sobrehumano. Es el suyo un extraño esfuerzo *ex-sistencial*, casi de ontológico sesgo, aunque a redropelo del normal. Por eso lo resumo en el sentimiento del *des-nacer*. Y repito que tenemos dos ejemplos brillantes del mismo en nuestra literatura: Leopoldo Alas y Unamuno –acaso este por influencia temprana de aquel–. En cuanto a lo *humano* del esfuerzo, me remito nuevamente a Zweig. Escribe este: “No es por ocio o por tristeza, como dice Schiller, que la Divinidad crea al poeta... Según Hölderlin, es una necesidad esencial: sin el poeta no existe lo divino.” Y se remite a sus propias palabras: “Pero los dioses se cansan de su inmortalidad; necesitan algo: el heroísmo, la humanidad. Sí, necesitan de los mortales, pues los seres celestes carecen de conciencia de su ser. Necesitan –permítaseme expresarlo así– que alguien les revele su existencia” (citado por Zweig, ob. cit., cap.: *El mito de la poesía*).

Esfuerzo, pues, y *humano*. Ímpetu desde abajo. Sentía Hölderlin que su ansia por arrojarse en la divinidad era negocio suyo, a cumplirse por propio quehacer. En sí mismos, los dioses son indiferentes. ¿Cómo entender, entonces, y justo al hilo del poético pensar de Hölderlin, la interpretación, el comentario al poema, que Heidegger nos ofrece? Solo al bies de su personal pensar. Es Heidegger quien habla, en modo alguno Hölderlin. Bien mirado, procede a utilizarlo de falsilla.

(24) Ortega: En torno al “*Coloquio de Damstadt*”, 1951, II.

Esta idea del filosofar era muy vieja en Ortega. No se le ocurre ante el ejemplo heideggeriano, sino que la aplica. En el Curso de la Sala Rex, de 1929, ya había usado casi las mismas palabras. Dice así: La filosofía es “gigantesco afán de superficialidad”; consiste en “traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente” (¿Qué es Filosofía?, lec. V). En rigor, para Ortega la claridad era algo más que la simple “cortesía del filósofo”, pese a su famosa frase, dicha en la lección I del citado Curso.

(25) Cf. Heidegger: La cuestión del Ser.

- (26) Cf. Heidegger: La cuestión del Ser.
- (27) Cf. Heidegger: La cuestión del Ser.
- (28) Dice Heidegger: “El *lógos* lleva eso que se aparece, eso que se produce y extiende ante nosotros, a mostrarse por sí mismo, a hacerse ver en la luz” (cf. *Lógos*, conferencia de mayo de 1951, recogida en *Ensayos y Conferencias*). Y como el *decir* de Heráclito, el de Parménides. La *phásis* es un “hacer aparecer”: “Esta *phásis* que Parménides piensa, Heráclito la llama *lógos*, el ‘dejar-ser-extendido-ante’ que reúne” (cf. Moira, IV. Es parte no pronunciada en el curso ¿Qué significa Pensar?, de 1951-52, y recogida también en *Ensayos y Conferencias*).
- Ya se ve que esta interpretación de la técnica es opuesta a la usual. Pero no está de más contraponerle la interpretación de Ortega, pues se sitúa esta en el polo opuesto. Escribe: “La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio puesto que es la adaptación del medio al sujeto. Ya esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos.” Y añade: “Esta reacción contra su contorno, este no resignarse contentándose con lo que el mundo es, es lo específico del hombre” (Ortega: *Meditación de la técnica*, cap. II).
- (29) En diferentes lugares insiste Heidegger. Por ejemplo, en *Alétheia*, al destacar *lo decisivo* para comprender a fondo la significación de la *physis* heraclitana: “que el desocultarse no solo no excluye el ocultar, sino que lo necesita, para esenciarse así como él se esencia, como desocultar” (*Alétheia*, ensayo previamente leído en el semestre de verano de 1943, y recogido más tarde en *Ensayos y Conferencias*).
- (30) Ortega: *El Espectador*, I, 1910: *Confesiones de El Espectador*.
- (31) Ortega: *El Espectador*, III, 1921: *Biología y Pedagogía*.
- Conviene advertir que Ortega, al destacar al hombre como ímpetu y esfuerzo, no le deja en su pura *vis*, sino que le refiere a *las cosas*. Precisamente, lucha contra este error de pura subjetividad a que se reduce todo idealismo. Al final de su *Kant* (*Reflexiones de Centenario*), 1924, condena el “principio activista, dinámico, voluntarista” que irrumpe con el pensar germánico: Leibniz, Kant y Fichte. Y dice: “He aquí lo que yo llamo una filosofía de vikingo. Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras este se oculta un humano, demasiado humano yo *quiero*” (en *Obras Completas*, IV, p. 47).
- (32) Ortega: *El Espectador*, IV, 1925: *Temas de viaje*, II.
- (33) La citada réplica pertenece, como se recordará, a su comentario inédito al Coloquio de Darmstadt. Las dos citas siguientes, a la larga nota del 29 de La idea de Principio en Leibniz donde formula su objeción a la fenomenología (cf. *Obras Completas*, VIII, p. 273, nota 2).
- (34) Ortega: *Prólogo para alemanes*, 4.
- (35) Ortega: *La idea de Principio en Leibniz*, 29.

(36) Ortega: ¿Qué es Filosofía?, lección. IX. Poco antes había dicho: “Se trata pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto “Ser”, y como es este la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del Ser significa una reforma radical de la filosofía.”

(37) Ortega: Filosofía pura (Obras Completas, IV, pp. 48-59).

Quisiera subrayar dos puntos. Ante todo: *El pienso, ya que vivo* de Ortega obliga a las cosas del contorno a entrar en el *cogito*: “*Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa, porque al existir no existo solo yo”; “no hay, pues, un *moi-même* sino en la medida en que hay otras cosas” (loc. cit.). Ya lo había dicho en la lección IX de ¿Qué es filosofía?: “Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, *el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es ya no existo –sino que es mi coexistencia con el mundo–*” (este subrayado es mío). El segundo punto es este: En el 29 de La idea de Principio en Leibniz se queja Ortega: “Nadie, como siempre –ni siquiera mis discípulos–, se dignó tomar seriamente en consideración lo que en mi Anejo a Kant... llamaba yo planteamiento radical del problema del Ser.” Por los mismos meses que escribía esto Ortega, estaba yo redactando mi Lógica (“Revista de Occidente”, enero de 1949). En ella dedico a exponer este comentario a Kant todo un parágrafo, titulado: La vieja pregunta sobre el Ser (Parte IV, cap. I, 2, pp. 388-395).

Solía hacer Ortega la crítica del Ser a base de la luz. Por ejemplo: lec. VII de En torno a Galileo (1935).

SEGUNDA PARTE

La Vecindad Humana

CAPÍTULO VIII

LA NOSTRIDAD Y LAS DOS INSTANCIAS ELEMENTALES

§ 22

Al socaire del efectivo encuentro habido, hemos golpeado una contra otra las filosofías de Heidegger y de Ortega, cual eslabón y pederal, en procura de alguna chispa que las iluminara a nuestros fines. Ahora nos corresponde sacar las consecuencias últimas de tal choque. Ya se comprende, por lo demás, que este elegirlas con el propósito de contrastarlas no se da en vano ni se debe al azar. Desde el temático concordar irrumpe la oposición entre ellas, y justo mostrando en todo cierta faz complementaria. Así lo sintió el propio Ortega. Cuando advierte que ambos dicen “aproximadamente lo contrario”, también confiesa: “si detrás de esta patente contraposición se esconde, no obstante, una radical coincidencia, es cosa que un día entre los días se verá” (1).

- A) La trayectoria del pensamiento heideggeriano es progresiva, constante. La búsqueda de la mundanidad –con esperanza de eludir todo subjetivismo– se acendra paso a paso. El habitar del hombre se cumple en estricto ámbito espiritual, dentro del cañamazo donde el Ser lo aprisiona. Tal ámbito parece el de la araña en su tela. Platón, Plotino y Hegel son sus grandes maestros. Como todo influir equivale a extraño operar que se cumple al hilo de las predisposiciones, no importa al caso la lejanía ni la toma de conciencia. Esos tres grandes filósofos coinciden en dos puntos esenciales con Heidegger: ponen *toda* la realidad *arriba*. Desde tal perspectiva representan la más exorbitada forma *insistencial* de la filosofía. Ni siquiera Spinoza se identifica con ellos, pues en este lo *insistencial* no *desciende*, se *extiende*. El Deus *sive natura* acuna

con ambas manos y *aquí abajo* dos instancias: la *natura naturans* y la *natura naturata*. Dios, en cierto modo, se manifiesta, casi deviene visible y tangible. En cambio, la monística instancia que late en el sentir de estos otros filósofos se esconde en lo alto, solo permite adivinarla en sucesivas réplicas. Los números de Platón fueron un primer insinuar de las hipóstasis plotínicas, la procesión de Plotino, una sugerencia para el enajenarse hegeliano. Y en los tres germina *a fortiori* cierta cadente *emanación* –dicho sea en el sentido más amplio de este término– para justificar de algún modo lo *resistencial* negado, eliminado. Repitámoslo con otro giro: esta curiosa e imperfecta repulsa del aquí, que tan en lo hondo les une, les obliga también a sincopado *volver* desde la realidad absoluta –de pura unicidad espiritual–. Por eso esgrimen la misma *dialéctica*: solitario, graduado desprenderse *desde lo alto* –llámese *procesión* o *pro-ducción* de *mundo*. Trátase, en puridad, de una dialéctica reducida a degradaciones por menester de complejidades complementarias –incluso en el retorno de la *conversión* plotínica y del retroceso hegeliano al *ser para-sí*, por paradójico que parezca–. En efecto, es el Espíritu –escrito con mayúsculas, pues se apunta a cierto *nous* trascendente, separado– el que en soledad o *desde sí* se complica *por sí* y *para sí mismo*. La *mediación* resulta mero requisito para el autosaberse cabal, el logrado en subsiguiente *ensimismidad*. El hacer de este mediar proviene sobre todo en Hegel, de un puro afán teórico, autocontemplativo, cual corresponde a Espíritu en soledad absoluta, y así la “libertad” obtenida será *condición* –no finalidad– para autopensarse autoconocerse, autosaberse a plenitud. El Espíritu lo es todo. El mundo, en cambio, redúcese a simple recurso para dicho volver a sí, y el hombre quédase en dócil instrumento. Ya hemos visto que la *ex-sistencia* hegeliana puede calificarse con todo rigor de *insistencial* y funciona desde la categoría de contradicción respecto al propio Espíritu. En Heidegger, desde luego, resulta tan *insistencial* como en Hegel, si bien su *insistir* parece más afín a la emanación plotínica y concede al hombre algún papel en el reparto –muy pobre, ciertamente–, en

cuanto *invocador*—avisador de escena, para que la acción o drama continúe— (2).

- B) Ortega representa, en principio, el lado opuesto al de estos pensadores, pues para él existencia equivale a *resistencia*. Por eso adelanta las cosas en cuanto elementos integrantes del mundo, y justo con todo peso y poder. Sin embargo, su posición no es tan expeditiva como por lo dicho pudiera pensarse. Por lo pronto, también acentúa con igual vigor el individualísimo esfuerzo del hombre, ensimismado forjador de *mundos*. Aunque en muy tempranas páginas lo define a sesgo del *temple vital*, es sintomático que terminara destacando, en lugar del íntimo *encontrarse*, lo *encontrado*. Lo *encontrado* es eso con lo cual *topamos*, la realidad con la que, “queramos o no, tenemos que contar”. El hombre de Ortega goza recia *vis*, pero también es ente que sufre de veras su fundamental extranjería: “Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida”, precisa en la segunda lección de *El hombre y la gente*. La vida, pues, no comienza desde emocional *encontrarse*, por dentro, sino a partir del previo fuera, en cuanto *encontrada* o “disparada a quemarropa”. Lo que en Heidegger era *Orientación y Cuadratura*, para Ortega se trueca en “perplejidad” y “encrucijada”; en lugar del *invocador*, diríase que ahora tenemos el *perplejo*. Claro está que no se reduce la *circunstancia* a resistencia estricta. Si así fuere el quehacer vital—es decir, la hechura del propio ser—tornaríase imposible de raíz. Las facilidades—las “asistencias”, como dirá en su *Leibniz*—garantizan que las dificultades—las resistencias—funcionen. Y lo esencial del hombre consiste en esa capacidad suya para mudar en propio provecho el resistir, reabsorbiéndole así en beneficio de su vida. Si el hombre se minimizara en *res cogitans*, ni sería. De manera expresa lo mantiene: “No, la vida no es existir solo mi mente, mis ideas, es todo lo contrario”, significa cierto hallarse “en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo”. Y en tal *fuera* está *solo*, en “soledad radical”. Salvo que no tolera humildemente dicha soledad, le domina “un ansia, no menos radical de compañía” (3). Adelante-

mos, pues, esta congruencia de fondo y preguntémosnos: ¿qué está perfilando Ortega? Evidentemente, una lucha tenaz, inagotable: la del hombre contra las resistencias circunstantes. Y justo a eso llama *vivir*, pero, también *con-vivir*, pues nos rodean los prójimos –más peligrosos que las materialidades–. Lo *insistencial* orteguiano brota del hombre real, del ente apretado por las cosas, siempre en apremios y urgencias, en perenne combate con *los otros*. El Espíritu escrito con mayúscula, ya sea Emanación, Pentecostés u Oriente, de hecho no cuenta en Ortega para nada. Incluso en cuanto factor *insistencial*, resulta el esfuerzo del hombre algo derivado: “En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente” (4); o sea, el separarse de la Naturaleza, el sentirse ajeno a ella, lo cual no le ocurre a la piedra, a la planta, ni siquiera al animal (5). En suma: Yo y los otros con las cosas que me resisten, a las cuales obligo. Eso es todo.

Se observarán dos aspectos. De un lado, la instancia resistencial propicia, estimula vivo esfuerzo y tensión; complica, pues, en secuela, cierta instancia complementaria, sin duda insistencial, si bien centrada en cada hombre concreto. De otro lado, la resistencia no se perfila en bloque, con cerrada exclusividad. Acabo, justamente, de escribir la palabra “asistencia”, que creo usa Ortega por vez primera en su *Leibniz*. Y juzgo revelador que la relacione con cierta palabra asturiana: *atopadizo*. Para traducir este original vocablo emplea dos alemanes, *heimlich* y *gemütlich*, y uno inglés, *cosy*. Entiende por *atopadizo*, en consecuencia, lo íntimo y casero, si bien apunta a algo más. Inmediatamente lo precisaremos. Pero antes volvamos al término técnico indicado: “el Mundo como resistencia a mí me revela el Mundo como “asistencia” (6). Apenas es necesario subrayar que aparece ahora otro plano que el de las resistencias naturales; trátase, precisamente, del *mundo* en sentido estricto, si bien queda afirmada al paso cierta zona fronteriza, de muy imprecisos límites, en la cual las *naturalidades* pueden ser *cosa del mundo*. Pues bien: ¿por qué asocia las “asistencias” a ese vocablo del bable? No es fugaz asociar, pues en obra posterior *El*

hombre y la gente, vuelve a mentarlo. “Mi mundo propio –nos dice– ...es, al fin y al cabo, mío.” Pero, añade: “A la vez me comprime y me abriga.” ¿Cómo *abriga* este mundo? Justo en tal preguntar se destaca la abrigadora intimidad que me *asiste*, la calificada de *atopadiza*: “Mi mundo es atopadizo, incluso lo que de él me es doloroso” (7). Ya se ve la oposición: frente a “el” mundo, inhóspito, se va alzando “nuestro” mundo, el acogedor y *atopadizo*. Y este otro mundo en todo procede del esfuerzo humano. Tan milagroso resulta dicho esfuerzo, que transforma en grata habitación lo en principio inhabitable. El hombre –podría decirse–, aunque no sea natural de esta tierra que le atrapa, sabe *naturalizarse* en ella, buscar acomodo, *avecindarse*. La tarea esencial del vivir se perfila, en el fondo, desde nuestra búsqueda incesante de *vecindad*. Este vocablo no lo usa Ortega –al menos que yo recuerde–; pero a tal punto va sentando sus premisas, que aflora espontáneamente a los labios. Para Ortega el punto neurálgico del vivir consiste en tornar la *resistencia*, mediante el esfuerzo, en *asistencia*. Y obsérvese que coincide con la idea clave de la modernidad, expresada lapidariamente por Bacon: obedecer a la Naturaleza para domeñarla (8). Solo que ahora se desplaza de lo metódico científico al itinerante quehacer ontológico, que articula el vivir. Y aparece al aire la osadía del hombre: se atreve a posar su mano sobre el decreto divino, fuerza al físico resistir, tumba lo natural patas arriba. Lo esencial humano resúmenes en viejo nombre: *rebelión*. Su osado intervenir procede de su esencia rebelde. No se rebela a veces, sino siempre, pues *está obligado a rebeldía*. Y esto explica cierta tesis –que aún hoy se calificará de áspera–: la Creación como actividad permanente y delegada en el hombre. Sin embargo –y por sorprendente que parezca–, no creo se haya perfilado este sentir en modo conceptual suficiente. Es más: para nuestro *hacer mundo* mediante cierto *humanizar lo natural* –que genera *artificialidad* y *vecindad*–, ¿no debe adelantarse el requisito? Me explicaré.

- C) *Hacer mundo, humanizarlo*, lograr *vecindad*, en modo alguno resulta simple tarea individual, aunque solo desde el hombre de

carne y hueso se realice. Baste este constatar: con el mundo se tropieza por fuerza, *a nativitate*, pues ya se alza ahí cuando nacemos. Justo por ello, el mundo no se queda en ficción, invento, materia imaginada, aunque en principio tal sea su estofa. El mundo “*es*” *realidad*—*res* “encontrada” y “resistente”—. Cuando Heidegger habla de *mundo*, tiende a destacar el *sentido*, el orden del espontáneo *pre-esenciarse* del Ser. Ortega, muy al contrario, reiteradamente asimila *mundo*, *circunstancia* y *realidad*, tres aspectos confluentes de algo *encontrado*, en súbito alzarse ante mí, y con lo cual debo luchar a brazo partido. Ahora bien: sin duda se recordará—apenas es necesario subrayarlo— que en las diferentes citas de Ortega abunda la primera persona: *mi* mundo, la vida *mía*, la de *cada cual*, *yo* con las cosas, el otro y *yo*, etc. En afinidad con tal tendencia estilística—motivándola— está el sentimiento del individual esfuerzo, de la *soledad radical*, del *fondo insobornable*: “Vida humana significa estricta y exclusivamente la de cada cual, es decir siempre y solo la *mía*.” Y añade: cualquier otra vida que aparezca en “*mi mundo*”, justo por su aparecer en el *mío*, “lo será en otro sentido, ya no radical ni primario ni patente, sino secundario, derivado y más o menos latente y supuesto”. No se vea en ello simple retórica. *Mi* vida es “inmanente”; las *otras* vidas son “*tras-cendentes*”, por tanto “*realidades presuntas*”, que caen *de fuera en la mía*. Y niega explícitamente a estas vidas presuntas “la calidad de ser *realidades radicales* e incuestionables”. ¿Desconoce, entonces, la realidad del *nosotros*? Sería erróneo e injusto afirmarlo así y sin más. Lejos de ello sostiene que vivir es *con-vivir*, pues el hecho radical no solo muestra su faz de soledad, sino la apetencia de compañía. Por si esto fuera poco, a su modo habla de “*nostridad*”, pone la conciencia del *yo* a rastras del *nosotros* y del *tú*, peralta en todo instante—con reiteración mal interpretada por mentes distraídas esos “goznes de la historia”, —ese *existenciarío* radical del hombre, diría yo que se visualiza en la marcha orquestada de las *generaciones*. Más aún: por diversas páginas suyas se trasluce unas veces, asoma otras, el reconocimiento de cierta instancia objetiva, independiente y pre-

via al mero coincidir de individualidades en reacción a soluciones anteriores, pues gustosamente perfila, nada menos que *leyes rectoras* del acontecer –por cierto, de “simplicidad inquietante”–, cual la estudiada en su ensayo *Sobre el punto de vista en las artes* (9).

La “radical coincidencia” de Heidegger y Ortega –que, al decir de este, “un día entre los días se verá”–, si en efecto se esconde tras la violenta contraposición de ambos, solo podría visualizarse en base al insólito alentar del hombre: nunca posa sus pies en la nuda Naturaleza, pues su ámbito propio tiene *sentido*, corre con ajustada precisión en el tiempo. No importa al caso que uno lo entienda cual majestuoso descenso desde lo alto, apunte el otro al crecer desde abajo, a la pujanza del humano ardor. Lo valioso y básico es que ambos nieguen la inmediatez de la Naturaleza y sitúen al hombre dentro de cierto *logos* radicalmente opuesto a la subjetual *razón pura*, justo por exterior, objetiva –absoluta a inicial sesgo, pero de oscuras relaciones humanas en definitiva–. Ambos reencuentran, pues, el orden, el esquema real las formalidades externas, la aprioridad de los *data*, todo el basamento del viejo realismo. Garantizan, por tanto, a Hegel, el precursor de la nueva edad. Y al igual que este, reasumen sintéticamente, al reconocimiento del tiempo, cierta *estabilidad* –acendrada reliquia del clásico intemporalismo–. Ser y tiempo se engranan, constitúyense en las dos dimensiones más visibles de la auténtica realidad donde lo humano –en cuanta tercera dimensión– se cobija. Parten ambos, Heidegger y Ortega, de los extremos polares de la entidad intuita; pero el cruce de sus trayectorias permanece ahí, señalando el gran tema del futuro filosófico. Cual en todo quehacer humano ocurre, dicho cruce sugiere dos orientaciones y postula mil matices. Resolverlo, superarlo, será problema de envergadura histórica. El hombre –más por obtuso que por cauto– nunca parece apresurarse. A nuestro nivel, el cruce del encuentro muestra la simplicidad paradójica de toda unión de contrarios. Y por fuerza ha de verse a preferencial luz. Confesemos las grandes afinidades del humanismo orteguiano con nuestra propia experiencia de la vida; pero, también el recio impacto del esencialismo heideggeriano, por mucho que sus fórmulas se nos antojen recusables. El cruce, una vez descubierto, deviene insoslayable. Aunque la *vecindad*

sea, en efecto, *humana* –por tanto, obra nuestra, afán inmanente–, no deja de aparecérsenos con tremendo ímpetu de realidad, transida por compulsiones trascendentes. En suma, algo tan *humano* como *real*, y además de consuno, con férreo carácter de *producto lógico*. Conviene reiterar el dinamismo dialéctico que encierra: *lo insistencial* “y” *lo resistencial* –es decir, en mutua inmanencia–. De otro modo: quiera o no, el hombre de carne y hueso topa siempre ante sí cierta previa, ajena instancia, que no obstante es muy suya, humana de cabo a rabo. A otro giro aún: el *artificio* –humano de raíz– álzase ante el hombre como *natural* e ingente acantilado cuasi-*divino*. Obsérvense los tres hilos que en la cuerda se enredan: Dios, el Mundo y el Hombre –si se prefiere: el Ser, la Naturaleza, el Artificio–. ¿No recuerda la clásica luz? Solo que ahora es diversa la acentuación, pues ya ha ingresado otro hilo en la cuerda, el del tiempo, trastornando así las viejas serenidades y descensos. El nuevo acentuar adelanta otro primer plano, deja en sombras el tradicional. No sabría resumirlo mejor que Léquier: *Dios se retira*. Y he aquí al hombre ante las candilejas, investido con los máximos poderes, justo en cuanto delegado de Dios, encargado de crear a su modo *lo único que puede crear: esencialidades*. El *fiat* fue divino, el *esto* es humano, secundario. Ahora bien: como enlace a lo divino –y por ello conforme a requisito *natural*–, también crea algo asombroso: *Nostridad*. Es *real* en la conjunta y plena significación de esencia y existencia. Genérase en cierto *trascender* lo individual humano que en mucho supera la simple comunicación horizontal entre los hombres, pues se profundiza verticalmente, cobra ontológico perfil, desborda de sentido el acontecer. Tal *nostridad* es el requisito a que aludía. Y la tarea que en nuestra búsqueda se nos impone ahora.

§ 23

De hecho –y, claro está, en los más diversos niveles de aprehensión–, hasta fecha relativamente cercana no ha sido comprendido el hombre a partir de su dimensión individual. Los historiadores han detectado el requisito llamado *nosotros* con intensidad creciente en razón directa a la lejanía. Puede afirmarse que el hombre comenzó a *sentirse* a sí mismo

precisamente en base a la prioridad de lo común, aunque le faltaban las nociones elementales a la concepción de tal fenómeno. El hombre primitivo manteniéndose en plena dimensión comunitaria. No sospecha siquiera –aunque por fuerza actúe en él– la presión del núcleo interno sobre sus actos. Para perfilar, en base a nuestras propias nociones, algo semejante a lo que sería la individualidad del primitivo, se ha recurrido a derivarla de todo un círculo exterior de relaciones: hijo, familiar, amigo, vecino de, etc. O sea, un vacío interno delimitado por determinaciones comunales. Cabe sugerir, al paso, que el famoso principio de *participación* solo a tal bies deviene de veras comprensible. Viven el *nosotros*, además, en modo inmediato y estrechísimo: vecindad mínima, separada de otras por simas de desconfianza, cuando no de total desconomiento, y siempre en ámbito rural. Las coordenadas espacio-temporales del “mundo” primitivo no van más allá de una larga caminata. Y es de observar que sin duda alentaba en dicho sentir cierta pluralidad de *nosotros*: el familiar, el sexual, el de clase y otros semejantes; e incluso se anteponían al del grupo mismo. Cuando aparece la segunda etapa en la evolución histórica del hombre –la nombrada por Berthelot *astrobiológica*, la de los grandes imperios–, en modo extraordinario se amplían las coordenadas espacio-temporales: el ansia de agrupamiento genera ciudades inmensas y graves problemas de administración. Crecen en todo: hallan la idea de totalidad a sesgo espacial, la de eternidad desde el tiempo. Pero la dimensión íntima del individuo en sí les es ajena, ahogada precisamente por la plétora de formalidades en lo común. Solo cuenta la función. Y por carisma religioso, se individualiza apenas el supremo funcionario. Las diferencias de esta época con la anterior siguen otros derroteros: ante todo, el postulado de una regla ordenadora del caos vital; y acaso como secuela, cierto empuje de la raíz originaria a falaz transcendencia. El hombre, sin embargo, continúa alzándose desde fuera de su íntimo dinamismo y por virtud de relaciones con lo ajeno. Vistos a luz moral, los individuos carecían de la noción básica en este ámbito: la responsabilidad. Eran responsables jurídicamente, no por ética decisión. En Egipto, por ejemplo, el Faraón, de estirpe divina, era el único responsable. A luz psicológica, en modo alguno se sentían independientes del *nosotros* originario ni se bastaban a

sí mismos. Recuérdese la historia de Sinué, espumada agudamente por Ortega entre los viejos cuentos egipcios. El pensamiento astrobiológico –tan semejante en su fondo esquemático de un país a otro, ya sea hindú, chino, mesopotámico o azteca– solo puede comprenderse a plenitud desde intenso predominio de lo comunal. La categoría *Todo* –que se adelanta, potente y fecunda, por sus diversas formulaciones históricas– implica, justamente la conceputación más acendrada de tal vivencia. No es de extrañar que el chino neutralice socialmente su fondo religioso; que el parco más allá del hombre mesopotámico no garantizara otra permanencia que la limitada al descomponerse corporal; que la postulada inmortalidad egipcia quedárase en mera secuela de la técnica embalsamadora; que las transmigraciones del hindú fueran angustiada expresión de un afán imposible por conservar la individualidad atisbada. Cuando comienza la tercera gran etapa de nuestra historia –es decir cuando los griegos descubren la noción de intemporalidad, superando la de eternidad, alzando así cierto ámbito separado de todo espacio y tiempo–, sin duda descubren al paso la auténtica inmanencia de las individualidades pero todavía siguen concibiendo lo humano desde raíz comunitaria. Por tal principio de intemporalidad y en conexión al de lo propio –que llevará a la invención de la *ousía* o sustancia–, se invierte ahora radicalmente el esquema explicativo de lo real: en lugar del primado biológico, el primado de lo inerte. Se posibilita entonces el descubrimiento de la *physis* –otra dimensión interna a la *ousía*– y su desplazamiento a lo humano realizada por los médicos sofistas. Ya se advierte que esta comprensión *natural* del individuo enturbia el descubrimiento de la individualidad por su base somática, y de ahí el retorno –mejor aún, la reiteración– del requisito en estudio. El griego continuará concibiendo lo auténticamente humano desde sus relaciones comunales. Era, ante todo, miembro de la *polis*, de la Ciudad o Estado, y al calificarle de *político* se adelantaba en él el cúmulo de determinaciones propias de cada grupo generador. Incluso el filósofo –esto es, un hombre en abierta lucha contra las ciegas opiniones del sentir comunal, un revolucionario del cósmico *logos* por asentarlo funcionalmente en los limpios enfoques individuales–, fue considerado entre los griegos, y él mismo se ha visto, en base a sus estrechas relaciones

con la *polis*. No hay ejemplo más claro que el de Sócrates, víctima de su sentirse radicalmente ciudadano. Otros, más desligados del requisito, como Platón y Aristóteles, tuvieron en su día que poner tierra por medio, exactamente igual a como hoy ocurre. Cuando se irrita el *nosotros* queda en peligro el *yo* con todo su soporte. Por lo demás —no sobraré destacarlo—, las viejas religiones se iluminan desde esta perspectiva; a su modo se atuvieron al mismo perfil evolutivo. Comenzaron vinculando lo divino al lar familiar y lo alzaron luego a los planetas —como quien dice, en lugar ninguno, aunque justamente todavía en un lugar—. Hasta que no logran verdadera trascendencia, padecen aún, en difuminados matices, la dimensión comunal, la estrecha relación de pertenencia al grupo de adoradores. Solo el Cristianismo —y en modo exacto no el primitivo, sino a partir de San Pablo— subraya lo individual a sesgo de universalidad, destacando por tanto una *religatio* que une directamente todos y cada uno de los individuos con una divinidad única y universal —aunque justo en cuanto Padre, o sea a la luz de un *nosotros* familiar—. Obsérvese pues, que la noción de individualidad se genera lentamente y desde ciertas síntesis dialécticas. Una vez más: el foco individual, tan potente a nuestros ojos, el de mayor vigencia hoy, resulta fruto nada temprano en la humana evolución.

Curiosamente, cierta noción que *prima facie* pudiera parecer afín al requisito estudiado, la de *intelecto común*, separado y universal, no solo pierde de hecho todo contacto con cualquier nosotros, sino que en rigor funciona a modo de pantalla protectora al madurar de la individualidad. Origínase por exacerbación de estricta técnica filosófica, en la cima del proceso universalizador y cuando ya apuntaba por el horizonte otro requisito humano, el individual. Aparece en oscuro texto del *De ánima* aristotélico, que produjo grandes disputas siglos después y llevó a la concepción de Averroes y sus seguidores. Con toda evidencia, la pregnancia del *nosotros* en el sentir de lo humano aniquílase cuando se extrema al máximo, y en su lugar, por el hueco, aparece el segundo punto de apoyo a la construcción humana, el requisito de individualidad. Para mantenerse en los límites de su estatuto, sin duda debe reafirmarse por oposición a los demás *nosotros*, en cuanto grupo cerrado y exclusivo, no como universal abierto y nivela-

dor. Fue por hondas razones cristianas –para salvar la individualidad de las almas– que Santo Tomás argumenta contra el averroísmo. La noción de intelecto común aparece conciliada con un momento histórico tan importante como desdeñado, el del cosmopolitismo helenista. Pero fue precisamente en esta cosmovisión donde se iría incubando –al calor de tal pantalla protectora– la verdadera individualidad interna. Naturalmente, habría que establecer sucesivos grados de especificación. Por ejemplo, el yo *escala* a lo divino, de San Agustín, tórnase *evaluador* de la realidad, deviene luego auténtico fundamento de esta, *sub-jectum*. Y dentro de tal perfil conceptualizador, medra en sucesivos avatares, siempre dialécticos. De un modo u otro, el sentimiento del *nosotros* sigue presionando. Toda la Edad Media se estructuró en grado eminente desde la vivencia de comunidad. Y al tiempo –en vaivén dialéctico, repito–, por la misma edad fue apareciendo un nuevo tipo humano, el llamado *burgués* por su origen en los burgos de extra-muros, un buhonero o trajinante para quien lo comunal o municipal solo tiene el valor de asiento provisorio, sintiéndose así manumitido de vínculos territoriales y de costumbres locales, independiente. Desde su sentir –opuesto al del hidalgo o hijo de algo–, abre cuenta al futuro como padre del negocio de su vida, como tronco de su familia, como individuo generador. En cierto modo, la nueva ciudad –la del aire que torna libre– esquematízase en base a un descarnado modelo, el del intelecto común. Para que lo individual se logre en la real inmanencia, sea en plano social, económico o de trabajo, era necesaria la previa exacerbación del *nosotros* hasta alcanzar el esquema categorial del universal *abierto*, democratizador. Y lo impuesto de hecho en la vida diaria triunfará en lo contemplativo más tarde. En efecto, cuando el estilo vital burgués domine al punto de incorporarse a la mente y mida las realidades con su propio metro, el de la *ratio*, que Nicolás de Cusa –un burgués– visualizará en pleno siglo XV, justamente a supremo nivel, el filosófico, la categoría rectora de todas las restantes será la opuesta a la del universal *cerrado*, concluso, de los griegos; o sea, cierto universal *abierto*, a caracterizar desde rectificaciones, basado solo en la unidad cuantitativa, sin rígidas notas diferenciales, suma de simples unidades aritméticas. La gravitación del *nosotros* ya aparece con signo inverso al clásico. Este nuevo

universal solo es previo desde las unidades mismas, desde los individuos. Con toda exactitud merece otro nombre: *generalización* desde *logos* individual y de cara al futuro. El *quale* ya no cuenta de por sí y previamente, sino como resultado. Contra el supuesto griego de perfección, *perfecto* significa perfeccionamiento. Por algo transformará Leibniz la arquetípica entelequia griega en fuerza procesal de la sustancia. Obsérvese una vez más la contradictoria marcha de las cosas mismas. Para que un hombre difiera de otro desde dentro y a partir de cada íntimo dato, era preciso realzar una previa igualdad aritmética, la del universal abierto, rechazando en el plano de la inmanencia las condiciones de origen y de contorno. Según el sentir burgués todos los individuos son idénticos en principio, solo se caracterizan desde la vida *abierta* de cada cual, por su individual trabajo y por la construcción particularísima de su *nosotros* familiar. El llamado descubrimiento renacentista de la individualidad viene, pues, de largo arrastre. Se ha visualizado en dicho instante histórico por imposición de dos notas conexas que le son propias: la pasional eclosión de la energía íntima y la transformación de los grupos colectivos en sociedades y naciones. El esquema comunal y jerárquico del medioevo halla su réplica contradictoria en un esquema societario y atomístico. Ya están en puertas nuestros tiempos, adelántase a escena la modernidad. Descartes representa el acendramiento a rango filosófico de tan revolucionario cambio. Para él ya no es principio explicativo lo comunal de la *esencia*, sino lo *claro y distinto* —o sea, auténticas *existencias*—. Los elementos a coordinar en ajustado orden de razones son, por existenciales, individuales, irrepetibles, únicos. Y el orden mismo no proviene tanto de lo real como de la *ratio*, pues incluso puede inventarse. La situación última de lo humano se resume ahora en la fórmula cartesiana: el *ego* como fundamento (*sub-jectum*). En ello estamos aún, aunque ya con potente pulsión dialéctica. Por las brumas del futuro asoma un *nosotros* turbio, de cariz peligroso. El tema contemporáneo, el profundamente vital, consiste en reasumir dialécticamente el valor moderno, ahora en crisis: la individualidad personal. Todo olvido del individuo será, en definitiva, desvío a sendas perdidas, tanteos no viables, que de reiterarse devienen retroceso, involución. Pues la vera historia pese a su esquema dialéctico, postúlase profundamente

irreversible. A su luz el anacronismo es la muerte. Lo grave asoma por la condición humana: en veces mueren las formas históricas cual los árboles, de pie. Y los vendavales les amenazan con mayores riesgos.

Ya se ve: pese a todo, no se pierde en la historia el sentimiento de lo comunal, pues ningún requisito desaparece, justo en cuanto requisito, algo *sine qua non*. Solo ocurre que al esfumarse a comprensión conceptual resulta difícilmente reconocible, se encubre a placer bajo formas falsificadoras. Y hasta hace breves años hemos sufrido cierta ceguera contrapuesta a la del sentir comunitario primitivo. La modernidad, en efecto, se ofusca con la vieja luz y se alucina por sus sombras. Con otras palabras, el hombre moderno solo entiende de suyo lo individual como entidad absoluta y separada. De ahí que el esquema único de todas sus ciencias siga el de la ciencia modelo, la física: átomos y leyes asociativas. Dicho en plata, el esquema atomista. Pero, una vez más, la vivencia de origen entra por la ventana, a hurtadillas. Y naturalmente, en procura de su más alta eficacia. Es divertido consignarlo. No obstante la categoría cardinal que en todo domina –la atómicoista–, el individualismo moderno no complica plena disgregación. Lejos de ello, gustosamente se somete a norma ideal que de por sí coordina y jerarquiza. Hans Freyer puso al descubierto la jugada dialéctica en su *Teoría de la época actual*. Ese individualismo –nos dice– tiene una finalidad: “la norma que Erasmo designaba con la palabra *civilitas*”. ¿Y de dónde procede? Nada menos que del hidalgo más sofisticado: el cortesano. “En las Cortes, desde los grandes señores feudales del medioevo, empieza bajo formas muy caballerescas lo que más tarde se calificará de *civilizado*. *Courtoisie* es la primera fase de un proceso cuya segunda fase se llama *civilité* y su tercera *civilisation*; entre ellas compiten los términos *politesse*, *honneteté* y *humanité*.” Como ya observa el lector, se trasluce por este recursivo proceder una jugada semejante a la consignada por Jaeger en la íntima vocación de la democracia griega: toma por modelo –democratizándola al reasumirla– la *areté* o excelencia aristocrática. En los tiempos modernos, y en cuanto instancia complementaria y forzosa al sentimiento de individualidad, ¿no se realiza otra *areté*, precisamente la de una clase ya sin auténtica vigencia, la de un *nosotros* de excepción, cuyo ejercicio obligaba a muy ajustado arte

vital? El *gentleman* revive maneras cortesanas y la sociedad o suma de individuos se jerarquiza en niveles nada individuales.

Todo este esbozo histórico —que reconozco apretadísimo, sin las debidas referencias y claros deslindes— no debe preocupar al lector no especializado. En búsqueda de perfil que ordene el amasijo, baste reconocer lo esencial de la última coyuntura histórica: por virtud del impulso emergente del otro requisito o existencial —la individualidad—, el hombre moderno perdió de vista su vieja categoría humana, hubo de ir tanteando para reencontrarla en su quehacer contemplativo. Aunque lo esencial nunca se pierda de hecho en la realidad misma, se retira a segundo plano, entre sombras, ante la mirada mental. De ahí que fuera resultado de lento trabajoso afán el nuevo esquema de las ciencias, la categoría rectora del pensar ahora en vigencia: la estructuralista o totalitaria. En nuestros propios años se debatía aún el pensamiento filosófico por angustiado intermonadismo. El caso de Husserl, el de sus *Meditaciones cartesianas*, puede servir de ejemplo máximo. Creo se resume limpiamente con estas palabras de Gusdorf, en su reciente *Tratado de Metafísica*: “La oposición del yo y del otro permanece irreductible, pese al encuentro; y el encuentro tiene gran valor, en dominio humano, por su conciencia de la oposición superada, no resuelta sin embargo.” ¿Por qué supera, sin resolver, la constante amenaza de solipsismo? Justamente, por el súbito descubrimiento de algo *común* y básico; pero se resolverla desde un *nosotros*. Y obsérvese: la raíz de este germina solo en terreno externo al individuo: el mundo donde mora. Gusdorf esquematiza de consuno aporía y atisbo de este modo: “La opacidad residual del otro atestigua que el mundo no me pertenece”, no es propiedad exclusiva de cada quien. Veamos ahora, en el propio Husserl, el descubrimiento y pérdida de lo común humano. La quinta *Meditación cartesiana* reconoce: las otras mónadas “existen por sí mismas de la misma manera que yo existo para mí”; luego, “existen también en comunidad”. Pero, ¡cuidado con el contenido semántico de esta expresión! Husserl acentúa la deducción del mundo a tal punto, que entiende la comunidad como *única*. Las palabras cantan: “No puede, pues, en realidad haber más que una sola comunidad de mónadas, esa de *todas* las mónadas coexistentes; por consecuencia, *un solo mundo*

objetivo, un solo y único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, una sola Naturaleza.” En suma, lo que el Husserl de las *Meditaciones* redescubre no es algo humano, sino el ámbito exterior donde lo humano se apoya, e incluso a sesgo físico. Sale a respirar aire libre, libérase del idealismo, aunque en plena ceguera del *nosotros* radical, sin la menor sospecha del más evidente: el concreto e histórico. Solo el Husserl posterior, el de *La filosofía como toma de conciencia de la Humanidad*, gozará de visión más adecuada. Pero a la sazón ya era visible por doquier y se pregonaba desde diversas plazas. Adviene tras el destronamiento de un viejo supuesto, el de *naturaleza humana*; el asalto a la Bastilla se produjo por la turba de antropólogos y etnógrafos, y en la redacción filosófica de la nueva Constitución se ha distinguido Scheler. Naturalmente, la pérdida del supuesto —la identidad o unicidad del hombre— arrastra consigo la presencia de humanas formas históricas, la recuperación del *nosotros*. En estos últimos años ya es criterio dominante (10).

Descubrimiento recientísimo, pues. Y sin embargo... Reconozcamos una vez más la fuerza de las cosas. A nuestra luz resulta que hay dos centurias en febriles tanteos del requisito perdido. Y nada menos que el siglo XVIII —calumniado de racionalista a ultranza— ha sido el perspicaz descubridor —si se prefiere, el adelantado—. Por entonces asoma un concepto inquietante, justo en oposición al de humana naturaleza: el de *costumbre*. Y el término espíritu cobra de pronto contenido muy concreto y asentado en la inmanencia. Ya no será Espíritu con mayúscula y absoluto ropaje, sino humilde *espíritu-de*, un concepto relativo. No obstante el reconocimiento del sentido histórico embrionario en dicha centuria, creo que aún no se ha comprendido plenamente y a fondo lo entrevisto por esas cabezas empolvadas. Baste insinuar que Kant sistematiza a Hume —pese a profesoraes decires— y que lo trascendental kantiano es, de consuno, formulador avance y regreso. El nuevo enfoque se anuncia, claro aunque parco, en Montesquieu y su *Espíritu de las Leyes*. Síguense plurales esfuerzos, nombre diversos. Pero no es necesario insistir a nuestros fines. Sólo importa aquí la mera sugerencia. Por lo demás, ampliamente se ha demostrado que el sentimiento del *espíritu nacional* vislumbrado por los franceses se desarrollará con técnica vocación en Alemania, y ya

desde 1774, con Herder. Este adelanta como fundamental cierto estructuralismo opuesto de raíz al atomismo de origen burgués. *La idea como idea*, de Fichte, también abunda en tal intuir, no obstante el yoísmo de este filósofo. Schelling, por su parte, postula una historia trascendental del yo, radicada en lo material, desde donde toman vida las conciencias individuales. Hoy se ha dicho y repetido que Hegel, el gran sistematizador del Espíritu, por mucho que recayera en monismo metafísico había partido, de hecho, precisamente de esa idea gala, resumida en la expresión *l'esprit du peuple* (11). Hegel cierra a su modo la colaboración alemana en este difícil, laborioso intento de recuperar a nivel teórico el existencial "perdido". Inmediatamente retorna a Francia la tarea. Pero ya ha cuajado el carácter propio del siglo XIX; en lugar del ensueño metafísico se acarrean datos con afán científico y visión *positivista*, incluso por parte de los presuntos adversarios. Comte, claro está, se encarama como figura máximo del enfoque; y le siguen, más o menos conscientes de la entrañable coincidencia, diversos grupos de pensadores: tradicionalistas, espiritualistas, progresistas (12). No interesa insistir a nuestros fines. Por lo demás, el lector curioso hallará en nota algunas referencias justificativas, que a su modo siluetean lo insinuado. Baste con advertir el vaivén dialéctico: el concreto atisbo francés se complementa con metafísicas construcciones alemanas y retorna enriquecido al previo enfoque realista, para fertilizarse y medrar. Muestra en ello el estilo peculiar y forzoso de lo humano: alternado empuje de perspicacia y de sagacidad. Arrancamos de las cosas, justo para poder deshacerlas en fantasías que, a su vez, deben encarnarse en realidades. No es de extrañar, por tanto, que la etapa posterior de esta trabajosa excavación en búsqueda del requisito "perdido" deba proseguirse nuevamente en clima metafísico, desemboque luego en nervioso reajuste con los hechos. Tras la etapa positivista reaparece, en efecto, el enfoque metafísico, cuya representación máxima corresponde ahora a la fenomenología. Y en su campo, precisamente, cobra nueva luz el *nosotros*. Creo fue Scheler el auténtico intelector, sin excluir por ello otras oscuras colaboraciones. Y ahora estamos entrando, si no se ha concluido ya —pues al final de cada empresa se queman las etapas—, en la empecinada tarea de cotejos y aplicaciones, de otro apretarse a lo real (13).

§ 24

Aunque apresurado, espero haya sido útil el anterior bosquejo histórico. Pero conviene completarlo con enfoque más sistemático.

En rigor, la noción estudiada se vincula con el problema –muy vivo en el pasado siglo– del *sujeto de la historia*. No puedo demorarme en ello demasiado; afortunadamente, es hartó conocido. ¿Quién hace, en verdad, la historia; quién la procura o favorece, al menos? La tradición cristiana realzaba la Providencia. Desde el clima determinista de la ciencia y de cara a la tesis del azar –típicamente escéptica, y cuyos representantes máximos fueron Voltaire y Federico de Prusia–, Kant inicia en 1784 una *metafísica de la historia*. Los hombres, desde luego, se dispersan en sus fines particulares; sin embargo, “conspiran, pese a sí mismos, al designio o plan de la naturaleza” (14). En suma: “hay un plan oculto”; y aunque en modo inmediato no sea divino, sino *natural*, en él reside la clave, el verdadero secreto del acontecer. Casi todo el idealismo posterior desarrollará este sentimiento. Hegel afirmará todavía cierta “astucia del Espíritu” para doblegarnos. Ya se ve la consecuencia: la historia no está hecha por los hombres ni corre al azar, se va cumpliendo bajo el manto de una instancia superior, trascendente a los individuos, aunque inmersa en la realidad –ya fuere inmanencia por actividad o por origen–. El siglo XIX marca un nuevo paso. Quiere rebajar de nivel el verdadero sujeto histórico y pone como directo autor del acontecer al hombre mismo. Si la historia, en efecto, conjuga necesidad y libertad –como ya indicaba Schelling–, la parte del hombre cae del lado de la libertad. Esta idea había comenzado a insinuarse con el alba del Idealismo alemán, como se comprueba al leer las conferencias de Fichte sobre *Los caracteres de la Edad Contemporánea* (1804–1805). Las lecciones tercera y cuarta realzan la vida personal y la función creadora de los héroes. Estos –nos dice Fichte– son “la vida en la idea”; es decir, “la idea como idea” realizándose, y justo en cuanto “sustantiva”, “viviente”, “vivificadora”. La exaltación del héroe, en 1840, por Carlyle –“alma de toda historia universal”–, acentúa el esfuerzo humano, pero se tiñe románticamente. Desde Nietzsche se realzarán aspectos muy profundos y malentendidos, sobre los cuales no insistiré. Solo importa

destacar esto: en lugar del dilema “potencia superior o azar”, ahora —a nivel humano— se sensibiliza este otro: individuos egregios o masas. Toda instancia extra—mundana queda desechada. Ignoraba aún el cadente siglo XIX que el espíritu no había muerto. Oculto tras páginas académicas, Dilthey afirmará muy pronto: “Siempre nos rodea esa gran realidad exterior del espíritu... Vivimos en esta atmósfera, nos rodea por doquier. Nos hallamos inmersos en ella. Nos encontramos en este mundo histórico.” Sin embargo, tal sentir no implica una vuelta al monismo hegeliano. Muy al contrario, Dilthey critica a fondo, con gesto de historiador, su tesis del *Espíritu objetivo*. Rechaza el Espíritu como entidad trascendente, sólo considera “eso en lo cual el espíritu [“la realidad que es la vida”] se ha objetivado”: el lenguaje, las costumbres, las formas y estilos de vida en lo familiar, social, político, jurídico, artístico, etc. En suma: no se trata de una potencia superior, pues pone “el individuo como soporte”. En un línea resume acertadamente su discrepancia: “Hegel construye metafísicamente, nosotros analizamos lo dado” (15).

¿Cómo entra en este nuevo clima el *nosotros*, la *nostridad*? Esta noción solo puede ser referida al hombre, en modo alguno a una potencia superior a la humana. Su formularse comienza con el problema mismo de nuestra terrena historia —lo cual no era apenas visible para Hegel y las restantes posiciones *metafísicas*, según nos advierte Dilthey—. Se trata de una concepción *humana* del acontecer. Siendo así, la pregunta sobre el sujeto de la historia toma ahora otro aspecto: un hombre no hace historia sin más, como una golondrina no hace verano. Por tanto: ¿qué pluralidad, qué *nosotros*, qué *nostridad* fautora o favorecedora del proceso histórico?

A primera vista, dicha pregunta pudiera parecer muy precisa y exacta. Hemos de confesar, sin embargo, que hay algo turbio en ella, pues no propicia fácil respuesta. En efecto, los términos usados piden ser aclarados previamente; cualquiera de ellos, al someterlo a análisis se multiplica. Considerados en abstracto, idealmente, cabe perfilar diversas formas. Limitémonos a cuatro, sin duda las fundamentales. No estará de más presentarlas por separado.

Primera.— Puede significar una nostridad autónoma, inmanente al proceso y trascendente al hombre, cuyo devenir siga su propia ley interna. En tal sentido, *seríamos* esa *nostridad* previamente a todo *yo* concreto e individual, y justo al ritmo mismo de su perfeccionamiento. La idea decimonónica de Progreso —optimista y casi providencial— tenía mucho de este enfoque. La Humanidad misma —entidad misteriosa, aunque inmanente— alzábese como auténtico autor de la historia. ¿Podemos aceptarla, sin escrúpulo? Ha de confesarse que no solo está sospechosamente cerca del poder sobrehumano concebido con tanto vigor por el racionalismo del siglo XVII, sino que los hechos niegan dicha *nostridad* “única” por completo. Discontinuísmo, pluralismo, finitismo, son categorías dominantes en nuestro pensar de hoy. Desde ellas no puede aceptarse ninguna impuesta unidad superior

Segunda.— Situándonos en el extremo opuesto. Cabe una *nostridad* atomística, resultado del convergente esfuerzo en la presencia inconexa de los hombres. El *nosotros* —término más exacto que *nostridad*— aparece así como plural de los diferentes pronombres singulares. En tal sentido, el autor de la historia sería la pluralidad aditiva de dichos elementos, sean hombres egregios o masas, individuos o grupos no importa al caso. Abroteles Eleutheropulos, por ejemplo, tipifica muy bien el atomismo de grupos, tanto en la vida social como en la Historia misma. Respecto a la primera, destaca “complejos de átomos...que son las clases y partidos”; en la segunda, “los átomos de la Historia Universal son las naciones aisladas” (16), y es de advertir que tales grupos tampoco cobran dimensión comunal; parecen simplemente multitudes bajo la categoría *sociedad*, no bajo la de *comunidad*. Ya se advierte la gravedad del enfoque. Desde luego, la *nostridad* anterior elimina de arriba abajo el auténtico problema de la historia: sobreviene o desciende de lo alto, *no se gesta*; pero este *nosotros* atomístico, lejos de resolverlo lo exacerba. Ninguna instancia rectora vertebraría el acontecer. De hecho, derramaríase cual resultado ciego, sin previsión ni “astucia”, sin freno y espuela, sin conciencia siquiera de sus infecundos elementos individuales. Cabe matizar, claro está, lo hiperbólico de este esquema. Sin embargo, la comprensión de lo histórico necesariamente se atendería a un concepto supremo, el de asociación. El

posible *concierto* de voluntades remite entonces, como fundamento, a instancia exterior a lo histórico mismo: la fuerza humana de un grupo dirigente, el poder principesco, el mandato de un dictador. Sería comprensible así cierto imperio “en” un momento dado del total tiempo histórico –no el imperio “de” dicho momento–; y en definitiva, ninguna *secuencia* del acontecer mismo en cuanto tal, con vera faz histórica. En lugar del progresivo autohacerse, una suma ininteligible de accidentes.

Tercera.– Entre las extremadas formas anteriores cabe sin duda cierto compromiso: un *nosotros* actuante y actual, a su manera primario, sin que trascienda el ámbito propio del individuo ni se adelante con estricta función de *sujeto*, pues solo funciona *dentro* de la mente de cada quien y se expande por contagio espiritual. Para conceptuarlo mejor, podríamos servirnos de algunas páginas –desde luego, no todas– del pensamiento orteguiano. Destacaré al caso la tesis de *Ideas y Creencias* –de 1936 en la versión alemana, aunque no aparecida hasta 1942 en España–. Y reitero en modo más explícito la advertencia: meditaremos desde ella sin olvidar que el propio Ortega precisa la solución –según se verá– en otra parte. A nuestros fines, solo será instrumento explicativo. Según tal tesis, las creencias *son* “realidad”, siempre que se conceda a esta noción carácter más amplio que el de algo externo y *circum-stancial*, y así entra en ella esta otra nota: cierta *intus-stancialidad*. Lo real, de tal modo, no sería solo cuanto se topa *fuera*, sino ese otro *topar por dentro*. No creo que Ortega hubiera negado esta distinción, pues en el fondo él mismo la ha establecido: “Y esto es lo sorprendente...: que el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo, “imaginaria”; pero nótese que el tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad” (17). Es más: una realidad estrictamente material sería de hecho lo que llamaba Ortega la *nuda realidad*, la realidad desnuda y en sí, sin palpito ni ropaje humano alguno; o sea, algo por definición inaccesible. Ahora bien: tales *creencias*, aunque *reales*, son internas al hombre, inmanentes a la conciencia, justo en cuanto *creídas*. Cabe preguntar, pues: ¿qué funda esta inmanencia? Obsérvese que dirigen y compulsan solo en cuanto

están en vigencia, son *creídas*. En tal sentido constituyen *objetos* del creer asimilados como *contenidos* de conciencia. Diferéncianse de los restantes contenidos, los fugaces, por su persistir y peculiar estilo: penetran tenazmente por la conciencia, invisibles y silenciosos. Pregnantes, hasta el hondón de nosotros mismos. Una vez intimadas las creencias, las asumimos; y por tanto, las *somos*. Ahora bien: ¿cómo entender esta última expresión? Más exactamente: ¿hasta qué punto las somos? Supongamos que en cuanto *contenidos* –al menos, por razón de su origen–. Pues la conciencia se identifica entonces con su propio creer, sin duda se instalan en los puestos de mando, funcionan de por sí libérrima y audazmente. Más aún: admitamos sin reservas tal plenitud de posesión, que se imposibilite en la conciencia margen alguno de libertad, cualquier fisura a eventual conflicto. Siempre quedará, sin embargo, el hecho mismo de tan apretada *inmediatez*. Aunque en rigor ya no pueda decirse que *tenga* tales creencias, pues *desde ellas* procedo, *las soy* en verdad, permanecen aún, por su inmediatez misma, en relación, son un *para-mí*. El *sujeto* que las asume conserva su carácter de soporte, de algún modo adelanta su previa estructura categorial –justamente, la estructura admisora de esas creencias–. Las *será* en los amplios límites antedichos, pero en cuanto ya eran *suyas*, quiere decirse *propias*, coherentes, adecuadas a su previa estructura aprehensora. El hombre –quien en principio pudiera creerlo todo– solo puede creer de hecho lo pertinente a su propio enfoque. Utilicemos ahora expresiones más técnicas. Aunque dichas creencias desborden la conciencia empírica, han de ajustarse nada menos que a la conciencia trascendental. Esta ha sido y será el auténtico *sub-jectum* o fundamento de ellas. Así entendidas –como contenidos, aunque *inmediatos*–, las creencias se asientan en el trono del sujeto, mandarán sin escrúpulos, pero no son el *sujeto* mismo. A su modo nos obligarán a *serlas* en nuestro proceder; queda intacto, no obstante el eje diamantino del sujeto trascendental “Mundos interiores” al hombre, no el *hombre mismo*. Sin duda lo comprendía así el Ortega de *Las Atlántidas*, pues afirma: “Las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas.” Este reconocimiento de la ameibidad racional abre la puerta última del sujeto al pregnante *asedio* de las creencias. Cabe concebirlas

justamente en cuanto eficaces catalizadores de los esquemas aprehensivos, de las categorías. Si el hombre fuera idéntico y universal en su estructura aprehensora, si su sistema categorial permaneciera inalterable –según sentir kantiano–, las creencias que somos no trascenderían la inmediatez. Pero, no adelantemos. Trátase ahora de una tercera forma del *nosotros*, y supongo que ya se ha aclarado su contorno y dintorno con el giro instrumental de la citada tesis orteguiana. O sea, cabe destacar una previa coincidencia de credibilidad, adecuada a la idéntica estructura categorial del hombre –siempre una y la misma–, aunque de carga variable y como secuela al histórico acontecer. Tal *nosotros* ya no puede calificarse de mera *suma*, excede esencialmente el plural inter-monádico sería anticipada pulsión, síntesis originaria de cada histórica coyuntura, módulo de comportamiento. En modo alguno puede satisfacernos, sin embargo. Queda al aire este grave inconveniente: el conocimiento devendría en tal caso *relativo* al cúmulo de creencias Y anhelamos superar –asimilándolo– todo historicismo.

Cuarta.– Hemos llegado, casi de la mano, a una cuarta forma de *nostridad*, fácticamente la auténtica. Resulta, además, la única capaz de abrir paso a una superación –desde el forzoso reconocer la historicidad humana– de ese desvío llamado *historicismo*. El *nosotros* a realzar no solo goza carácter unitario y presenta firme tendencia a lo general –no digo a lo universal– para determinados grupos humanos, sino que de hecho trasciende las conciencias; a caballo de cada multitud, funciona como *sujeto trascendental*. Es, pues, *sujeto*; y *autónomo* en cuanto genuino rector: se ajusta a sus propias leyes, las cuales impone en toda aplicación posible. Dichas leyes llámense formas categoriales. Claro está que tan absoluto proceder se relativiza desde el propio devenir, pues medra su legalidad al compás del proceso perfeccionador. La *nostridad* es histórica, toma carne cual todo acontecer en el tiempo. En los límites de esta condición, y justo por ello, hasta cierto punto podría el hombre poner su mano en ella. Y aunque no sea de índole *psíquica*, sino *espiritual*, nada tiene en común con *el hombre universal en el hombre* de Montaigne, con la *bona mens* cartesiana, menos aún con el *Espíritu universal* –escrito con mayúscula– proclamado por Malebranche en la *Décima aclaración* de su

Recherche, donde lo identifica con Dios mismo. Dicho con toda amplitud, el racionalismo se ciega por principio a la visión justa de esta huidiza y asombrosa positura humana, pues parte del supuesto de absolutividad. La intuición primera de la vera faz espiritual, largamente escondida –salvo ciertos atisbos de Aristóteles, por lo demás imposibles de precisar con rigor, por lo mutilado y vago de los textos–, tenía que proceder necesariamente de un empirista en íntima lucha con el racionalismo. Y así ha sido, en efecto. Por ahora no puedo insistir demasiado. Baste indicar que fue David Hume el zahorí del caso, aunque este descubrimiento suyo no alcanza feliz fórmula y haya sido necesaria su *traducción* a lengua técnica –con la inevitable *traición*– por el paciente talento de Kant. Y no debemos asombrarnos de que tal descubrir –casi a ciegas– pasara inadvertido por largo tiempo. En rigor la versión kantiana más bien ha servido para ocultar ese curioso ente real –la nostridad– en provecho de la clientela racionalista. Para redescubrirle era preciso una previa crítica a fondo del kantismo, la cual no fue iniciada por los filósofos, tampoco por los científicos en cuanto meditadores, sino que advino de suyo a presión de los hechos, al socaire de los avances fácticos de las ciencias. Y esa crítica además, debería asimilarse a nivel filosófico. Quien mejor supo explazarla –en fecha muy reciente– ha sido Scheler. Sin embargo, le ha estorbado en mucho lo que Ortega llamara su *embriaguez de esencias*. Este afán suyo de absolutividad –donde no sólo había presiones fenomenológicas, sino también anhelos religiosos– ha llegado a tal punto, que la solución scheleriana –expresa, según veremos– quedó arrinconada por su obra. Sin duda por ello, hoy casi se desconoce.

Bien explícita queda nuestra conformidad con esta cuarta forma. Conviene, en consecuencia, enumerar sus notas esenciales. Por su condición de *real*, es interna al mundo, permanece aherrojada al *hic et nunc*, alienta con vida propia –aunque invisible, descarnada casi–. Presenta, además, evidente carácter *histórico*, o sea con presiones del pasado y vislumbres del futuro, afincada siempre en humanas raíces, pero desde íntima conexión con su lógica propia, la de su viviente autonomía. En tercer lugar –y esta nota debe ser realizada como merece–, funciona en módulo exclusivista, pregnante, previo y rector sobre todas las especificaciones

posibles de estructura espiritual en los individuos subordinados. En suma, ni trascendente ni inmanente, sino *trascendental*. Claro está que no a la manera kantiana y en giro que pasa por clásico, es decir bajo el supuesto de *naturaleza humana*, en cuanto entidad universal con “vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*”, según palabras del propio Kant (18). Su trascendentalidad no empece que sea fluente en sí misma, sin duda por oscura presión humana, con cuenta abierta al azar y a la libertad volitiva. Para decirlo con una sola palabra, es *histórica* en el sentido fuerte del vocablo. Y no está de más consignar que se garantizan así las dos vertientes de la verdad que Ortega siempre ha postulado como complementarias: la objetiva y la subjetiva. También la unidad “y” diversidad del mundo –justo en “producto lógico”–. Y de paso, terciando en otra vieja polémica, hace ver que ni la Historia manda al hombre –al menos en cuanto potencia suprahumana– ni marcha por ello a la deriva, según la teoría del azar y hace poco el historicismo tendían a suponer. Muy al contrario, lo esencial es el *sentido*.

Ahora bien: ¿cómo será posible concretar en corpórea estofa la *existencia* de esta curiosa *realidad histórico-trascendental*, de por sí huidiza a la aprehensión, perfilada hasta ahora solo en teóricas determinaciones? Esta pregunta nos conduce de cara a la sugerida solución de Scheler, a su perspicaz atisbo de *funcionalizaciones* esenciales. Pero es tema de amplio desarrollo, que merece capítulo aparte. Y antes parece pertinente terminar el actual justificando parte de su título, su aludir a las dos *instancias elementales*, la *insistencial* y la *resistencial*.

Recuérdese que comenzaba destacando someramente la instancia insistencial heideggeriana, y justo para luego contraponerla a la instancia resistencial orteguiana. Pues bien, el filosofar de Ortega no se contenta con limitarse a lo resistencial de la realidad –según hace Dilthey, por ejemplo–, sino que con giro más cercano al de Maine de Biran trata de precisar la básica polémica entre la resistencia real y el esfuerzo del hombre. A dicho enfoque, desde luego, las cosas se complican. La corriente insistencial ha fluido con aspecto suficientemente obvio a lo largo de la historia. Pese a sus diversas formas, redúcese a una dialéctica monística de procesión y conversión. La mediación dialéctica se ha producido, por tanto, *dentro*

de la propia instancia insistencial. Sin embargo, los hechos, con su insoslayable fuerza, apuntan a otra dialéctica más compleja que la insistente. No se trata ya del alzado, extrahumano, sino de terrenal “*autohacerse-con*”. Nada nuestro procede *ex nihilo*. En consecuencia, será preciso admitir lo resistencial con valor de *requisito* dialéctico. Justamente, la dialéctica orteguiana –*dialéctica concreta*, la llama este– funciona a caballo de ambas instancias: la resistencial de la realidad natural o física, y la insistencial de *mi* esfuerzo dentro de mi vida, la de cada quien. Ya lo veremos más a fondo en el Capítulo X, titulado “La dialéctica vital” (19).

NOTAS AL CAPITULO VIII

- (1) Ortega: En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”. III.
- (2) Nuestro aproximar Heidegger a estos filósofos es perfectamente compatible con las críticas que les haga el propio Heidegger. A Platón, por ejemplo, le acusa de iniciar una “metafísica de la subjetividad”, en cuanto el *logos* humano funciona como *lugar de las ideas* por ser la esencia lo esencial y no el *Ser* mismo. Trátase de diferencias *por bajo* del sentir fundamental peraltado.
- (3) Ortega: El hombre y la gente, lección II. Las citas inmediatamente anteriores corresponden a la misma obra y lección.
- (4) Ortega: El hombre y la gente, lección II.
- (5) Cf. Ortega: Meditación de la técnica, IV.
- (6) Ortega: La idea de Principio en Leibniz, 31.
- (7) Ortega: El hombre y la gente, lección VII.

Permítaseme, al menos como asturiano, un pequeño comentario de esta expresión. En rigor, aunque muy cercano a lo *íntimo*, a lo *casero* y *acogedor*, no coincide del todo con estos decires. Su traducción exacta sería: *encontrarse a gusto en un lugar* –“bien a gusto”, remacharía por su cuenta otro asturiano más apegado al terruño–. “¿Atópase?” –pregunta el del lugar al forastero–. “Atópome” –contesta este, si entiende–. Al responder así, expresa que lo *encontrado* es *acogedor* –no necesariamente *íntimo* ni *casero*–, y sobre todo inspira confianza, despierta grata correspondencia en el *encontrarse*. El *atoparse* nace ante el ahí que nos permite descuidarnos y abandonar el alerta que corre en sordina por la vida. Lo *atopadizo* lo es por virtud de esa condición suya, que posibilita el *atoparse*. Por eso hay lugares *atopadizos*, los cuales se consideran tales por sí mismos, por su propia peculiaridad en cuanto *encontrado* que propicia el *encontrarse* “bien a gusto”. Pese a lo que pudiera pensar un castellano, lo *atopadizo* no es lo que nos viene al paso, eso que se adelanta por sí mismo y con lo cual tropezamos al deambular, sino más bien lo a trasmano y en cierto modo escondido; es decir, el rincón sugerente de intimidades, abrigado a lo ajeno, calmo y cerrado mundo para unos pocos. Trátase de un espacio en cierta medida *hecho por el hombre*, pues este no *está ahí* sin más, como la piedra, sino que debe *hacerse espacio*, “*estar-se*” Pero es curioso observar que nunca se menciona en tal sentido la casa, el hogar, el íntimo recinto del nocturno abandono; mas no porque no lo sean, sino justo por serlo de modo eminente. *Hogar atopadizo* implica redundancia, si bien hoy toma sentido ante esas casas *abiertas y expuestas* –verdaderas vitrinas de exposición– que no son atopadizas, pero tampoco hogares. En cambio, sí puede decirse “non s’atopa’n casa”, en cuya expresión no se destaca la simple ocasión de una ausencia, sino el permanente y subjetivo no *encontrarse a gusto*. Como se ve, por este vocablo entra la idea de lugar –*topos*–, pero en cuanto negación del lugar natural –es decir, inhóspito–, para destacar, en cambio, su calor de *mundo*.

Y aquí aparece una segunda nota esencial: implica relación humana, convivencia, aunque no con los simples *prójimos*, sino con los *próximos*, los afines y amigos. El *encontrarse*, en esta segunda dimensión, es como un sentirse *acogido* entre iguales. Una tertulia no es *atopadiza* sin más, por mucho que se arrumbe a un rincón. Si hay en ella disputas y desavenencias, opiniones contrapuestas, muestra cierto carácter de encrucijada, algo opuesto a lo *atopadizo*. En cambio, el rincón *atopadizo* donde unos pocos se reúnen equivale a un concierto de sentires, pues alienta, por bajo de la rizada espuma individual una sola corriente. Quizá corresponda al estilo de convivencia en habitantes de valles profundos y cercados por montañas –gentes reclusas en sí mismas–. Vislumbriárase entonces otro matiz. ¿No parece apuntar a algo mucho más entrañable que la mera plétora de “asistencias” naturales, pues destaca ante todo la homogeneidad espiritual, cierta acordada coincidencia en el sentir de reducidos grupos? Dicho “acorde espiritual” constituye, en efecto, la tercera dimensión de tal vocablo. El lugar más *atopadizo* parece el “chigre”, la taberna asturiana, cuya bebida normal es la sidra. En el *chigre* se charla, se ríe e incluso se disputa a gritos; *pero, entre amigos*. Cierta báquica franquía exalta lo *atopadizo* del *chigre*. Se olvidan en él preocupaciones y peleas, pues centra el latir de todos en lo común; o sea, en la coincidencia. Cuando alguna disputa tiende a agriarse, siempre hay alguien que sugiere diplomáticamente un “corín”. Esta simple palabra equivale a una orden. Y todos se ponen a cantar concertadamente, en coro, unos como tenores o barítonos, otros con las notas profundas del acompañamiento. La misma canción que tremola y resuena por el hondón del valle, en la queja larga de las carretas, *encierra* otra vez los ánimos, les *atopa*, les fuerza a re-encontrarse por el nexo comunal. De perseguir expresiones semejantes en otras lenguas, acaso convendría indagar por dialectos montañeses.

- (8) Sostiene Bacon en su *Novum organum*, libro I, aforismo CXXIX: Los descubrimientos útiles y las invenciones figuran en el rango más elevado de las acciones humanas. Las diferencias enormes entre los hombres que viven en diferentes lugares del planeta, no dependen del clima, del suelo ni de la constitución física, sino de las artes. E insiste sobre “la fuerza... la asombrosa influencia y las consecuencias infinitas de ciertas invenciones”. Añade su famosa frase: solo podemos dominarla obedeciéndola. Aparece igual tendencia en la última parte del cartesiano Discurso del Método. Lo destacará Comte. La tesis 11 de Marx sobre Feuerbach –transformar el mundo, no mero interpretarlo– parece simple aplicación de tal espíritu, cuya raíz romana subrayara Dilthey. Hoy es la evidencia misma. Cf. por ejemplo, la comunicación de Louis Leprince-Ringuet en Ginebra. 1958 (El hombre y el átomo), titulada: Nueva psicología del investigador científico.
- (9) Cf. la lección V de El hombre y la gente, a la cual pertenecen las citas anteriores. Como aclaración, y al paso en cumplimiento de referencias, me permito unos ligeros comentarios. Obsérvese que en dicha lección V –de la obra antes citada–, anuncia Ortega, tras haber realzado *mi* vida, la de cada cual, como realidad *radical*,

una “gran mutación de óptica o perspectiva”, calificada de forzosa. Y este giro hacia lo secundario –sin duda obligado por lo que suele llamarse *la naturaleza de las cosas*– implica el reconocimiento de los Otros como parte *sustancial* de *mi* vida. Y Ortega afirma: “El hombre no *aparece* en la soledad –aunque su verdad última es su soledad–: el hombre aparece en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, con el reciprocante.” Y se comprende así la necesidad de este *cambio de óptica*: “Lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres... El mundo humano precede en nuestra vida al mundo animal, vegetal y mineral.” Se comprende además, que dicha *proximidad* del *prójimo* le obligue a “formular este primer teorema social: el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño.” Es por esto que califica al hombre de altruista. Pero, obsérvese que este ingreso del *alter* arrastra consigo el de *su mundo*. Y Ortega tiene que reconocer “la aparición... de *algo así como* [el subrayado es mío] un mundo común y objetivo”. Ahora se ve claro que, en efecto, “vivir es *con-vivir*”, pues el hombre es uno para el otro, “nos somos”.

Entramos así en el punto que motiva esta nota: “Si al estar abierto al otro lo he llamado *altruismo*, este sernos mutuamente deberá llamarse *nostrismo* o *nostridad*. Ella es la primera forma de relación concreta con el otro y, por tanto la primera realidad *social*.” Esta categoría prepara otra: la *intimidad*. No el *intus* cerrado de cada uno, sino la relación con el tú en cuanto individuo determinado y ajeno. Ortega termina la lección V de este modo: “Pero ahora hace falta describir mi forcejeo con el TU, en choque con el cual hago el más estupendo y dramático descubrimiento: me descubro a mí como siendo yo y... nada más que yo. Contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer.”

Resumamos: Ontológicamente, *mi* vida –yo y mi circunstancias– es previa, radical; gnoseológicamente, debo partir del *mundo común*, para que al través del nosotros y del tú descubra el yo mientras *lo voy siendo*. Porque debe advertirse que hay dos sentidos muy diversos de tal palabra: el abstracto y común a todo existente, y el concreto y único de cada vida biográfica; y este último “no es algo que desde luego poseemos y conocemos, sino que nos va apareciendo... paso a paso” (cf. La lección VII de *El hombre y la gente*). En consecuencia, Ortega destaca una *nostridad*. Ello es innegable, aunque el enfoque del tema, en dichas lecciones, corra por campo inter-monádico. Por eso me complace recordar otras páginas donde supo perfilar con admirable precisión la compulsiva *realidad* del humano quehacer, su inexorable marcha por propia e interna *lógica*. Me refiero, sobre todo –aunque hay muchas páginas más–, al ensayo Sobre el punto de vista en las artes, perteneciente al volumen Goethe desde dentro. Y debe leerse realzando su final, donde generaliza la misma *realidad* encontrada en el arte. Trátase de que hay, está ahí, cual dura *lex*, cierto *punto de vista* en la evolución de la pintura, cierto *punto de hablada* en la evolución literaria, cierto *punto de oída* en lo musical... En suma: la misma ley en todo proceso humano y justo en cuanto se impone al humano quehacer a sesgo

histórico. En prólogo a dicho volumen, confiesa precisamente, en conversación con Fernando Vela, que tal teoría sobre el arte en modo alguno era independiente del resto de su pensamiento. Con sus propias palabras, recogidas por Vela: “Es la teoría general de mi filosofía: el perspectivismo Pero no es el “punto de vista” en el sentido idealista, sino al revés: es que lo visto, la realidad, es *también* punto de vista” ¿Qué ley es la mencionada, qué descubre? Comencemos perfilándola desde la pintura. Toda la evolución pictórica occidental –nos dice– consiste “en un retraimiento desde el objeto hacia el sujeto pintor”. Y esta “ley rectora de las grandes variaciones pictóricas es de una simplicidad inquietante”. No interesa demasiado consignarla en detalle. Lo decisivo a nuestros fines es su generalidad en todas las tareas humanas, su presencia impositiva en todo. Lejos de reducirse al caso singular de la pintura, descúbrese como ley general. En su fondo, coincide con el “punto de hablada” y con el “punto de oída”. Más aún: trasciende las artes todas, se empareja con actividad tan abstracta como el filosofar. “La filosofía occidental ha seguido una ruta idéntica, y esta coincidencia hace aún más inquietadora aquella ley” (Sobre el punto de vista en las artes). Obsérvese que si así es, y así aparece de mil modos, entonces toda la historia de estos últimos siglos viene a resumirse –con asombroso acendramiento– en constante proceso de *interiorización*. Y este proceso corresponde, a mi juicio, con otro a todas luces complementario: que Dios se aleja, abandona la Creación en manos del hombre. Este perfil unitario de lo histórico –tan simple como férreo– complica algo más que una simple iluminación conceptual para entender el pasado, algo de mayor profundidad que la estricta puesta en orden del acontecer: nada menos que el acontecer mismo. Por bajo de la rizada espuma de las fluencias temporales aparece ahora el cauce mismo, imperturbable y silencioso, quieto aunque disparado a su blanco, cual la saeta de Zenón. Una realidad escondida, pero pujante, mueve a la aparente en sus avatares. No se entienda, claro está, ni en cuanto *destino* ni por *causal* determinismo. Ambos enfoques de lo humano se han ido para siempre son irreversibles. Ese cauce impertérrito, esa necesaria realidad, se nos muestra como *consecuencia* del pasado, pero forzosamente *elegida* desde la humana libertad –pues forzosamente somos libres dentro de cierta necesidad dada, insoslayable ya–. La libertad es como un punto en la inmensidad, un parco elemento necesario al acontecer nuestro; pero potentísimo en su instante, por mucho que a su vez se limite por razones de eficacia, por lo favorable en las decisiones. Ahora bien: solo triunfa de veras la libre decisión adaptada a la necesidad de base. La libertad es efectiva desde la necesidad misma. Aparece como la otra cara del Jano histórico. Justo por esta dualidad, por la necesidad profunda que da poder al instante efímero, prosigue inexorablemente el perfil inmutable de una trayectoria iniciada. Toda decisión tiene su secuela inevitable. ¿Se comprende ahora que el simple espíritu individual sea de poca monta apenas cuente en la grande historia del hombre? ¿Reconócese el carácter placentario y fundamental de un auténtico *sujeto* que, no obstante, sea *exterior*, al cual vuelvo a llamar, con Hegel, *espíritu objetivo*, aunque

replicándole en algo esencial? Una *nostridad* profunda encauza nuestras libertades, nos envuelve por doquier. Y sin embargo, pese a todo, el hombre está ahí, como delegado de Dios, justo de agente supremo de su propia historia. No este ni aquel, claro está, sino el que llamo *hombre histórico*.

Por este inciso se adelanta al lector la extraordinaria importancia de la nostridad. Y en toda esta nota se sostiene que de hecho aparece dentro del pensamiento orteguiano. En el texto mencionaba su idea de las generaciones como partícipe de tal tendencia. Sería torpe minimizar el profundo sentido histórico que alentaba ya en las primeras páginas orteguianas sobre estos “goznes de la historia”. Afírmase, en el cap. IV de El tema de nuestro tiempo, que tienen “misión histórica”. Incluso podría añadirse: excesiva fuerza interior. Pero, de consuno, también libertad para cumplirse, por cuanto reconoce que existen “generaciones infieles a sí mismas”. Dicha teoría es tan básica a toda la obra citada, que sobre ella giran el resto de los capítulos. Nuestro tiempo tiene *su tema* —el suyo, su *misión* por tanto—, de igual modo que en Grecia lo tuvo la época de Sócrates y recientemente la modernidad. La historia no pasa en vano. Algo muy íntimo y esencial discurre por ella. En la obra citada, Ortega asienta tal ducción histórica en la “sensibilidad vital”, pues *el pensar es función de la vida*. Poco más tarde, en Las Atlántidas, el basamento toma otro aspecto: de vital se torna histórico. Incluso alude en estas páginas —tan centrales como olvidadas—, aunque al galope, nada menos que a formas categoriales en marcha, por tanto a una historia de la razón. Reitero, pues, mi tesis: en la reconstrucción sistemática del pensamiento orteguiano, la nostridad constituye uno de sus enclaves. Sin embargo, como también aparece entre sus escritos alguna página de *aspecto* explícito en contrario, juzgo conveniente y honrado consignarla. No la presento, pues, como ejemplar, expresiva de su auténtico pensamiento al caso, sino en prueba de que mi tesis no la desconoce. Sostiene, en efecto, en el cap. VIII de El hombre y la gente: “Se ha querido místicamente, desde fines del siglo XVIII, suponer que hay una conciencia o espíritu social, un *alma colectiva*, lo que, por ejemplo, los románticos alemanes llaman *Volksgeist* o *espíritu nacional*... Pero eso del *alma colectiva*, de la *conciencia social* es arbitrario misticismo.” Ortega está enfocando aquí la Sociedad —la *gran desalmada*—; por eso añade: “No hay tal alma colectiva, si por *alma* se entiende —y aquí no puede entenderse otra cosa— sino algo que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos...” Quisiera subrayar que el enfoque inter—monádico de la sociedad, de lo social, en modo alguno contradice el enfoque unitario de lo histórico. Si contradicción hay, no corresponde al enfocar mismo, sino a la índole de las cosas. En el mismo capítulo ataca Ortega diversas tesis que tampoco son defendibles desde nuestra propia posición. He aquí sus palabras: “Al alma colectiva, “*Volksgeist*” o “*espíritu nacional*”, a la conciencia social, han sido atribuidas las cualidades más elevadas y miríficas, en alguna ocasión inclusive las divinas. Para Durkheim, la sociedad es verdadero Dios. En el católico De Bonald —inventor efectivo del pensamiento colectivista—, en el protestante Hegel, en el

materialista Carlos Marx, esa alma colectiva aparece como algo infinitamente superior, infinitamente más humano que el hombre. Por ejemplo, más sabio. Y he aquí que nuestro análisis, sin haberlo buscado ni premeditado, sin precedentes formales –al menos que yo sepa– en los pensadores, nos deja entre las manos algo desazonador y hasta terrible, a saber: que la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado.” Se comprobará que en nuestra posición no pueden hacer mella tales críticas. La nostridad muestra no se reduce a sociedad, no deshumaniza, no alza lo colectivo o comunal como realidad previa. Hay muchos modos de entender el vocablo nostridad, según veremos inmediatamente.

Aunque esta nota se centra en Ortega y justamente en torno al grave problema de la nostridad –que juzgo noción implícita a su pensamiento–, como he citado en demostración de mi tesis su ensayo Sobre el punto de vista en las artes, donde se refiere a *leyes rectoras* de cabal amplitud, atisbadas a partir del arte, me complace añadir como coda unas referencias a Pierre Francastel. Este analista del arte, filósofo en dicho campo, y además de fresca pupila en su escudriñar, viene a coincidir con Ortega desde otro enfoque y a otro sesgo. En todos sus estudios, comenzando por Pintura y Sociedad, de 1951, donde trata del nacimiento y destrucción del espacio plástico renacentista, persigue Francastel, desde y en la obra de arte, las *categorías fundamentales del espíritu humano en un momento dado*, pues considera que el arte monta a caballo entre el plano del *pensamiento* y el de lo *real*. En Arte y Técnica, de 1956, estudia el estrecho nexo entre ambos planos, apoyándose precisamente en la real existencia de un espíritu común y en marcha. Escribe en su introducción a la Parte IV: “Creo haber demostrado en los capítulos precedentes que no existe contradicción entre la evolución de ciertas formas del arte contemporáneo y las modalidades en la actividad, científicas o técnicas, de la sociedad actual, ya que estas se basan igualmente en actividades intelectuales regidas por el medio humano que produce el hombre de hoy.” Su tesis, claro está, no es radicalmente nueva. Ya apareció como sugerencia, sobre todo, en algunos historiadores de finales del pasado siglo. Con mayor perfil de tesis, aunque sin demostración, aparece en Scheler, en su Sociología del Saber. Pero Francastel la contrasta a partir de hechos artísticos. Y su convicción al caso crece de continuo. En 1957, presentando unos cuadernos inéditos del pintor Delaunay –volumen titulado Del Cubismo al Arte abstracto– se siente mucho más seguro de “las estrechas relaciones que existen entre estas modalidades de la invención figurativa y las demás formas nuevas de la experiencia humana”. Por eso puede afirmar: “He intentado definir, en otra parte, mediante sucesivas aproximaciones, esta situación técnica y espiritual del arte en el mundo moderno, mostrando en último lugar que la experiencia pictórica de un artista moderno puede ser considerada como dirigida por una especie de problemática de lo imaginario que funciona sobre un plano de actividad mental paralelo al de las actividades matemáticas,

literarias o técnicas del tiempo.” La parte negativa de su tesis es tajante: El arte de pintar no implica la simple habilidad manual para representar imitativamente un mundo dado y previo, incambiable. Y ello complica el aspecto positivo de la tesis: “A través de su arte, una sociedad elabora su medio —que no es jamás natural, sino humano— de igual modo que a través de su industria o de su literatura.” O sea, que este medio o *milieu* de que habla Francastel es hechura del hombre y de carácter espiritual; por tanto, cambiante y trabajosamente inventado por la colectividad entera desde las diversas posiciones y enfoques. Analizar la revolución estética de nuestros años inquietos, carentes de normas consabidas, equivale a suministrar esenciales “elementos para una mejor comprensión de la situación del hombre moderno ante el universo y en la sociedad”. En suma, Francastel apunta a su modo a cierto espíritu objetivo que, siendo real e histórico *sujeto*, no deja de aparecer como *creación del hombre histórico*, y justo en cuanto *objetiva* obra suya. Tal paradoja —como de suyo se comprende— resume lo fundamental humano y es insoslayable. El lector atento adivina que me complace citar a Francastel —aparte de la mentada corroboración del sentir orteguiano— por su constante contacto con la realidad de la cual parte. El esquema conceptual es necesario, pero debe arrastrar consigo impleción y vida. Dicho de otro modo, debe retornarse a la *perspicacia* y su calor real siempre que la *sagacidad* esquematice exangüemente su presa. Ya lo sabía Descartes, quien usa dichos vocablos. En tal circularidad grana de veras el comprender. En nuestro caso —el del lector y el mío—, la nostridad de base que se anuncia tomará tremante presencia corporal, déjase de parecer mero esquema. Fantamasgoria mental, e irrumpirá a la comprensión con el estremecimiento de lo real y vivo.

- (10) La obra de Gusdorf es de 1956. Las citas corresponden al cap. III de la Parte Segunda. Las Meditaciones cartesianas de Husserl son de 1929.

Aquí me complace citar —en evidente beneficio del lector, además— la obra de Pedro Laín Entralgo, *Teoría y Realidad del Otro* (1961). Dice en el volumen II, Introducción a la Parte Tercera: Durante tres siglos —XVIII, XIX y comienzos del XX—, “el pensamiento occidental se ha movido entre dos extremos: la metafísica monista y el yoísmo. Si bajo la múltiple apariencia de las cosas es uno el Ser, ¿cómo puede explicarse el hecho de que mi conciencia, espejo del Ser, crea descubrir otras conciencias en torno a ella? Más o menos expresamente vivida, esta ha sido la interrogación latente en Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer y von Hartmann. Por el otro extremo, el yoísmo, desde Descartes a Husserl, pasando por Kant y Fichte, ha confundido con exceso el orden ontológico y el orden psicológico en su visión del individuo humano”. Añade: “Resultado de la dialéctica entre el uno y el otro extremo, ha sido la “egología” moderna, con su distinción *a priori* entre un olímpico “yo trascendental” o “absoluto” y un fluyente y mudadizo “yo empírico”; y en lo que a nuestro problema atañe, la concepción del otro como “otro yo”. Tal era la situación hasta los últimos decenios, cuando comenzó a formarse otra perspectiva.

Pedro Laín la asienta en dos descubrimientos: 1) en orden ontológico, la referencia del ser individual al de los prójimos; “por tanto, el solipsismo metafísico es una construcción mental artificiosa, injustificada y penúltima”; 2) en orden psicológico, la anterioridad del *nosotros* al yo.

En suma, “el pensamiento filosófico y el vivir cotidiano de nuestro atormentado siglo han pasado de ser “yoístas” a ser “comunitarios”. Por eso califica el término *nosotros* así: “una de las palabras claves de nuestra época”.

Como de suyo resulta comprensible, no podía faltar en la meditación de la Historia un derrotero similar al iniciado por la antropología histórica. De ahí que se destaque ante todo cierta realidad previa y de concreta figura como fundamento explicativo a los modos colectivos de sentir y de proceder. Veámoslo en una obra de 1948 por Raymond Aron, Introducción a la Filosofía de la Historia. Afirma: “El *espíritu objetivo*, conjunto de ideas, creencias y costumbres de una época o de un grupo, se nos presenta, al menos parcialmente, *objetivado*. Llamamos, en efecto, *espíritu objetivado*, según la expresión de N. Hartmann, a eso que Dilthey llamó espíritu objetivo; a saber, todas las cosas de la naturaleza sobre las cuales ha grabado el espíritu su huella: libros impresos, piedras talladas, telas pintadas. Reservamos la expresión *espíritu objetivo* a lo llamado con frecuencia *representaciones colectivas*; es decir, a todas las maneras de pensar y de actuar características de una sociedad: representaciones jurídicas, filosóficas, religiosas, etc.” Tras recoger la matización entonces en boga, la de *espíritu objetivado*, Aron se atreve a la censura implícita en tal designar; o sea, recobra la vieja idea de *espíritu objetivo*. Pero ya no lo entiende a lo Hegel, en cuanto sujeta metafísico, sino como real y vivo, rezumante de histórico ímpetu, cruzado en tiempo y espacio, fuera y dentro del hombre. “El hombre —advierte— vive rodeado de restos del pasado... Vive en una comunidad, a la vez social y espiritual, interior a cada uno, pues se manifiesta por asimilación parcial de las conciencias, exterior a todos, pues nadie es el origen de las prácticas comunes, nadie ha escogido el estado de saber y la jerarquía de valores que ha recibido y aceptado.” Resúmese subrayando que tal fenómeno no autoriza *metafísica* alguna —ni *almas nacionales* ni *conciencia colectiva*—; “pero, confirma la existencia de una realidad a la vez trascendente e interna a los hombres, social y espiritual, total y múltiple” (III, Sección II, Parte I). Me complace citar estas líneas por su afinidad a mi propia tesis.

- (11) Dejo en blanco el andamiaje referente a la citada iniciación francesa. Acaso tome forma en su día cierto borrador sobre la concepción del espíritu en el siglo XVIII. De todos modos, la prioridad francesa al respecto está ampliamente reconocida. Límite, pues, esta nota a los filósofos alemanes mencionados en el texto. Y añado un pequeño comentario sobre Kant.
- 1) HERDER: Desde 1774, en su Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad, refleja evidente sentimiento historicista. He aquí algunas citas de tal libro.

“No hay en el mundo dos momentos idénticos y, por tanto, egipcios, griegos y romanos no han sido idénticos en todo instante. Tiemblo cuando pienso en las sabias objeciones que sobre esto es capaz de hacer la gente erudita.” “En cierto sentido, toda perfección humana es nacional, secular y, estrictamente considerada, individual. Solo se perfecciona aquello para lo cual el tiempo, el clima, la necesidad, el mundo, el destino, dan oportunidades.” “Hasta la imagen de la felicidad varía con cada Estado y latitud.” “Cada nación lleva en sí su centro de gravedad” (Sección I, 1).

“¿No existirá un progreso y desarrollo evidente, pero en sentido más elevado que el hasta ahora creído?... ¿Ves ese árbol que crece, ese hombre que está creciendo? Tiene que pasar por distintas edades, todas en evidente progreso. Un esfuerzo constante y continuo... Evidentemente, ocurre lo mismo en el género humano. El egipcio no pudo existir sin el oriental, el griego se apoyó en los egipcios; el romano se encaramó en los hombros del mundo entero. Efectivamente, hay progreso, desarrollo progresivo, aunque nadie gane individualmente por ello. Todo se encamina hacia la totalidad, lo inmenso, y deviene escenario de una intención rectora...” Sección I, 3). Ya se advierte que no hay humanismo en su interpretar. La idea central queda fijada de este modo en la Sección II, 1: “En lo grande y en lo pequeño, siempre lo mismo: azar, destino, divinidad.” “Hombre, casi contra tu voluntad nunca has sido más que un pequeño instrumento ciego.” No obstante, el *nisus* procesal toma cierto carácter de idea, pero al modo de la *vis* en la sustancia de Leibniz, con la misma imagen que luego empleará Hegel “La causa de toda reforma ha sido siempre una semilla tal, que cayó silenciosa en la tierra y apenas si vale la pena de tenerla en cuenta. La gente la poseía hace tiempo, la miraba casi sin fijarse en ella. Pero ahora las cosas cambiarán; por ella se modificarán y se crearán sentimientos, costumbres, todo un mundo de hábitos nuevos.”

- 2) KANT: Un pensar como el kantiano ni siquiera tiene sospecha del problema pues realza cierta estructura apriorica, la de un ser inteligente extrahistórico e incluso extraterrestre. Cuando en su estudio de 1784, *Idea de una Historia Universal* desde el punto de vista cosmopolita, considera las variaciones históricas, procede con mentalidad atomista y matemática, pues realza los actos humanos a nivel estadístico, justo para hallar así el comportamiento regular de la especie; esta conspira, sin saberlo ni quererlo, al “diseño de la Naturaleza”. Solo considera, pues, dos conceptos básicos: naturaleza humana y suma de individuos. Es más: tal suma sirve para que el filósofo, no el historiador, descubra cierto hilo conductor y apriorico en la Historia pero en modo alguno para perfilar matices diversos de comportamiento dentro de lo regular —es decir, grupos con mentalidad estructural matizada—.
- 3) FICHTE: Ya se sabe del yoísmo esencial de este filósofo. No obstante, prefigura en su pensamiento los grandes temas del idealismo alemán posterior. Por lo pronto, adelanta una noción que se llama *Idea*, la cual sin duda se deriva del espíritu nacional

de los franceses y a su modo anuncia el Espíritu objetivo hegeliano. Veámosla en Los caracteres de la Edad contemporánea, lecciones de 1804–05, publicadas en 1806.

En la lección 5 distingue “concepto” e “idea”. Los conceptos nos llegan por experiencia; las ideas “se encienden en el entusiasta, absolutamente sin necesidad de experiencia alguna, por obra de la vida sustantiva en sí misma”. Ya había precisado en la lección anterior tal noción: *La idea como idea “es un pensamiento sustantivo, viviente en sí y vivificador de la materia”*. Y se explica: La sustantividad es “reposar sobre sí mismo y sostenerse en sí mismo”, pero no debe adjudicarse “al ser muerto y pétreo”. “El pensar vivo es lo único y verdaderamente sustantivo y sobre sí mismo reposante; no, como se comprenderá, el pensar que necesita de un particular individuo pensante, puesto que este pensar no podría ser, en efecto, sustantivo, sino el pensar uno y eterno, en el cual todos los individuos son simplemente algo pensado.” “Un pensamiento *vivificador de la materia*: esto, en doble respecto Toda vida en la materia es expresión de la idea; pues la materia misma, en su existir, es solo reflejo de una idea encubierta a nuestros ojos... No vive la carne, sino el espíritu.”

Tal *idea como idea* se despliega en el tiempo. “Se desenvuelve a través del curso del tiempo la idea una que eternamente se aprehende a sí misma, vive en sí misma y vive de sí misma... Lo que en ella sucede, en todo instante, *es* solo en cuanto *era* lo pasado, y porque *debe ser* lo que será por toda la eternidad. Nada se pierde en este sistema. Los mundos paren mundos, y los tiempos paren tiempos nuevos.”

Obsérvese: Tal espíritu es un todo viviente, “uno y eterno”. Trasluce cierto carácter teológico. Sigue en la idea de designio secreto, de evidente in-humanismo histórico. Pero, en oposición a Kant, retorna el sentimiento historicista de Herder. En modo alguno cabe hablar aún de *nostridad*, al menos en cuanto espíritu logrado por los hombres mismos en su quehacer.

En la misma lección 4 distingue *formas de la Idea*. Pero, más que momentos sucesivos, parecen hebras del unitario hilo histórico. “Hay diversas formas de la idea una, las cuales se llaman también ideas diversas.” La primera se da en la materia externa por nuestra propia fuerza: el *arte bello*. El segundo “desbordamiento de la actividad originaria”, o sea otra forma más alta de la idea, se da en las *relaciones sociales*, como “fuente de ideas cosmopolitas”, “generadora de heroísmo, autora de todo derecho y de todo orden entre los hombres”. La tercera forma o desbordamiento origina el *pensamiento científico*. “Finalmente, la forma de la idea más vasta, que lo recoge en sí todo, y que puede inculcarse en todo espíritu: el desbordamiento de toda actividad y de toda vida con conciencia en la fuente originaria, una e inmediatamente sentida de la vida, la Divinidad: *la religión*.”

En perspectiva más temporal, distingue en la lección 5 cinco *épocas o edades*.

A) Relaciones humanas ordenadas por “mero instinto racional”.

- B) Tal instinto, expresándose solo en ciertos elegidos, se extiende a todos los hombres mediante “autoridad exterior y coactiva”.
- C) Rechaza dicha autoridad y la razón toma entonces la forma actual.
- D) Entra la especie en posesión de “la razón en la forma de la ciencia general”, y esta cuarta etapa ya pertenece a la historia futura.
- E) “A esta ciencia se asocia el arte, para dar con mano firme y segura a la vida una forma ajustada a la ciencia.”

La idea rectora no se especifica solo en plano intelectual, científico, pues a su modo colabora en el histórico esquema de felicidad: “La idea y solo la idea llena plenamente, satisface y torna feliz al espíritu. Una verdad que carece de idea ha de sentir necesariamente y por ello un gran vacío” (Lección 5).

- 4) SCHELLING: Hay páginas muy diversas de Schelling, por lo mismo que ha producido diversos sistemas diferentes. Pero, por la fuerza misma de la unidad de autor, resulta evidente que cierto atisbo le guiaba sin descanso. Acaso podría considerarse dicho atisbo el expresado en la página que transcribo –una perla a comparar con la ya citada de Husserl, en su quinta meditación cartesiana–. Pertenece a su obra *Para la Historia de la Filosofía Moderna*, en el capítulo sobre Kant-Fichte, Sistema del Idealismo alemán. Como Husserl, supera a su modo el idealismo, pero halla algo más que el mero ámbito natural: justamente, cierta entidad previa a la conciencia y de su mismo rango, productora de esta, a la cual llama *historia trascendental del yo*. Corresponde a lo que el propio Schelling define como su aspiración a “lo Objetivo”, y sin duda aparece en ello la intuición vaga de un *nosotros* –al menos, un fuera del individuo, el *fuera-de-sí* con toda claridad–. Dice al criticar el pensamiento de Fichte:

“Yo no he tardado en llegar a esta constatación: si el mundo exterior no existe *para* mí sino en tanto exista yo mismo y tenga conciencia de mi existencia. Lo inverso es igualmente verdadero; es decir, en tanto que yo mismo existo y tengo *conciencia* de ello, encuentro el mundo exterior como existiendo ya, él también, y *en ningún caso* podría el yo *consciente* producir el mundo. Nada me impide, sin embargo, remontar de ese *yo actualmente* consciente al momento en que no era consciente, y admitir que existe una región situada más allá de la conciencia actual, y una actividad que penetra en la conciencia, no como tal, sino por sus resultados... Este resultado por el cual subsiste en la conciencia, no es otro que el mundo exterior... He intentado, en una palabra, explicar, mediante un pasado trascendental precedente a la conciencia *real* o empírica, el lazo indestructible y necesario entre el yo y el mundo exterior, objeto necesario de sus representaciones; explicación que me ha conducido inmediatamente a esbozar una historia trascendental del yo. Y así se fue acusando, desde mis primeros pasos en la filosofía, una tendencia histórica, al menos bajo la forma de una historia del yo encontrándose a sí mismo, deviniendo consciente de sí.

Pues el “yo soy yo” no es sino la expresión de este descubrimiento del sí mismo, y expresa, al tiempo, que previamente a tal descubrimiento el yo no estaba en sí mismo, que estaba *fuera* de sí mismo. El *fuera de sí* ha debido preceder necesariamente al dentro de sí. Por tanto, el *fuera-de-sí* ha sido el primer estado del yo. A este propósito importa señalar (y se trata de un punto importante) que el yo, en cuanto pensado más allá de la conciencia, no es el yo individual; no deviene individual sino a partir del momento en el cual es descubierto. Por consecuencia, el yo pensado como siendo aún más allá de la conciencia, algo todavía inexpressado, es el mismo para todos los individuos, y no deviene para cada uno su yo individual hasta que no haya franqueado el umbral de cada conciencia.” Añade Schelling que esto explica un inconsciente previo y objetivo. Con sus propias palabras: “explica el porqué, en mis representaciones del mundo exterior, e independientemente de toda experiencia, cuento de manera absoluta con el acuerdo de todos los individuos humanos (el niño, cuando muestra un objeto, supone que debe existir como tal tanto para mí como para él). Pero, habiéndose hecho individual, habiendo llegado al “yo soy” por el cual comienza la vida del individuo, el yo ya no recuerda el camino que ha debido recorrer, pues la conciencia justamente produce su término; puede decirse, igualmente, que el yo, en cuanto individual, ha recorrido ese camino de manera inconsciente, sin saberlo. Y esto es lo que explicaría el carácter ciego y necesario de sus representaciones del mundo exterior, al igual que su universalidad y coincidencia en todos los individuos).” La primera de las ciencias —esto es, la filosofía—, queda encargada —añade Schelling— de rehacer ese camino hasta conceptualizarlo. Líneas después, concluye: “Tal fue el camino por el cual me he comprometido ante todo, y fuera de toda influencia de Fichte, para alcanzar yo mismo lo Objetivo... Fue, por mi parte, un intento de conciliar el idealismo de Fichte con la realidad, para mostrar que incluso manteniendo la proposición de Fichte —según la cual nada existe sino *por* y *para* el yo—, sería posible comprender y concebir la existencia del mundo exterior.”

Según puede observarse, tal fragmento presenta cierta ambigüedad: de un lado parece precisarse como simple búsqueda de superación del idealismo; de otro, como intuición de cierta entidad previa y mostrenca a las conciencias. Ambas interpretaciones son viables, dentro del pensar de Schelling, pues persigue una filosofía de la objetividad y pone en marcha lo espiritual desde el fondo mismo de la materia. Queda preso, sin embargo, en la visión *metafísica* peculiar a todos los filósofos de este período, principalmente los alemanes.

- 5) HEGEL: Ya desde 1807, en la Fenomenología del Espíritu, realza Hegel el concepto de un “nosotros” a compaginar con el del yo. Escribe al finalizar la introducción del capítulo IV, sobre La Verdad de la Certeza de sí mismo: “Cuando una conciencia de sí es objeto, el objeto es de igual modo Yo que objeto. Así, para nosotros ya está presente el concepto. Eso que vendrá más tarde para

la conciencia, será la experiencia de lo que es Espíritu, esa sustancia absoluta, que, en la perfecta libertad e independencia de su oposición..., constituye su unidad: un *Yo* que es un *Nosotros* y un *Nosotros* que es un *Yo*. Es de observar que tal *Nosotros* adquiere en Hegel mayor carácter histórico que el sospechado, en mera historia trascendental, por Schelling, pues sin duda se asienta en la idea de espíritu colectivo de un pueblo. Hyppolite, en su Introducción a la Filosofía de la historia de Hegel (cap. IV, 2), afirma que dicha unidad del Yo y del Nosotros solo se da, para Hegel, “en esa totalidad ética que es un pueblo en el conjunto de su vida”. Y cita estas líneas de la Fenomenología: “Yo intuiciono Ellos como Yo, Yo como Ellos. En un pueblo libre, pues, la razón está en verdad efectivamente realizada: en presencia del espíritu viviente.” Esta cita se corresponde con otra del mismo lugar (Parte III, cap. V, B, 1): “Esta unidad del ser para otros o del “hacerse cosa” y del ser-para-sí, esta sustancia universal, habla su *lenguaje universal* en las costumbres y en las leyes de un pueblo”. Y lo entiende como indisoluble unidad de cada yo con el nosotros total: “...son conscientes de ser sus esencias singulares independientes, del hecho de sacrificar su individualidad, siendo esta sustancia universal su alma y su esencia. A su vez, este universal es la *operación* de esas esencias como singulares, o es la obra producida por ellas”. El mismo juego, e igual concreción en lo comunitario, en este fragmento de sus lecciones de Introducción a la Historia de la Filosofía (en la posterior edición de Hoffmeister, B, II, 2, a, beta): Comienza subrayando la verdadera universalidad –no la de simple pluralidad, sino “lo penetrante en el sentido de la unidad”; por tanto, determinado particularmente–. Y añade: “Por consiguiente, la verdadera universalidad se compone –expresado popularmente– de dos, de lo universal mismo y de lo particular.” Concluye de ello la complementariedad de los espíritus *subjetivo* y *objetivo*.

- (12) Naturalmente, no cabe el tema en una simple nota, por larga que fuere. Me limitaré, pues, a breves referencias en diversos sentidos, sin el orden y precisión aconsejables si se tratara de frente. A efectos de nuestro propósito, será suficiente.

Condorcet –enemigo del Contrato social de Rousseau– anhelaba tras el proceso de igualación en naciones e individuos un real perfeccionamiento del hombre. Pero, aunque en rigor su doctrina es individualista, recae en yoísmo, también mantiene cierto enfoque histórico en base al requisito complementario. He aquí esta declaración del *Esquisse*: “Si la observación de los individuos de la especie humana es útil al metafísico, al moralista, ¿por qué habría de serlo menos la de las sociedades? ¿Por qué no habría de serlo al filósofo político? Si es útil observar las diversas sociedades existentes al mismo tiempo, estudiando sus relaciones, ¿por qué no habría de serlo observándolas también en la sucesión del tiempo?”

Tras la Revolución, adviene potente el pensamiento tradicionalista. Ya en 1796 aparece una interpretación a luz providencial de los acontecimientos recientes: las Consideraciones sobre Francia de José de Maistre. De Bonald insiste de modo

tajante en una filosofía teológica de la historia. Pero es curioso subrayar que recoge el pensamiento anterior sobre el “espíritu-de” en su provecho. He aquí esta cita de su Teoría del poder: “Montesquieu y Rousseau concuerdan entre sí; yo concuerdo con ellos, puesto que todos concordamos con la verdad.” Es que De Bonald lucha ya contra la interpretación individualista. Esta otra cita de la misma obra es bien clara: “No solo no corresponde al hombre constituir la sociedad, sino que corresponde a la sociedad el constituir al hombre; quiero decir, a formarle mediante educación social... El hombre no existe más que por la sociedad y la sociedad solo le forma para ella.” La parte del hombre la reduce a lo resistencial: “...lejos de poder constituir la sociedad, el hombre, mediante su intervención, solo puede impedir que la sociedad se constituya; o para hablar más exactamente, no puede sino retardar el logro de los esfuerzos de ella para alcanzar su constitución natural” (Teoría del Poder, *prefacio*). Lamennais, por su parte, realizando cierta intuición afín a la de *nostridad*, proclama su tesis del *sentido común*. Su Ensayo sobre la indiferencia alcanzó enorme resonancia. La fe que proclama arrastra algo más que afanes religiosos, parece haber en ella un sentimiento de la *creencia* muy cercano al que ha sido perfilado entre nosotros por Ortega. Esta cita de Lamennais resume su idea central: “Activos por naturaleza, es preciso que [los hombres] crean para actuar; para que sus actos concurren al mismo fin, es preciso que sus creencias sean uniformes; es preciso que sean verdaderas, para que conserven el orden general...” Esta evidente aproximación al requisito en estudio queda viciada, sin embargo, en los tradicionalistas, por la preocupación teológica. En efecto, asignan al consenso general estas notas: carácter universal y comunicación divina. Para ellos es Dios mismo el agente de la Historia. Ahora bien: el verdadero encuentro con la noción de un *nosotros* esencial solo se produce cuando ante la cuestión básica, la del agente de la historia, se responde en sentido humanista: el acontecer está en manos del hombre mismo. Claro está que caben aquí diversas posiciones: ¿Qué hombre? ¿El héroe o la masa? ¿En cuanto *suma* o en síntesis? Justamente, las diversas formulaciones de tendencia socializante y progresiva, algunas influidas por el tradicionalismo, destacan ante todo lo humano, adelantan el hombre. Por ejemplo, el belga Philippe Buchez, quien fue uno de los influidos previamente por el tradicionalismo, no adelanta el hombre individual, pero sí lo humano a sesgo de Humanidad y Progreso, aún entendidas estas nociones con cierto cariz metafísico, en su Introducción a la ciencia de la Historia. He aquí cómo resume Ferraz, en la obra Historia de la filosofía en Francia durante el siglo XIX, volumen II. conjuntamente la posición de Buchez y el proceso histórico conducente a su pensamiento, destacado por el propio belga: “Estas dos ideas [Humanidad y Progreso] fueron desconocidas de toda la antigüedad: fue el Cristianismo quien las ha descubierto, y el siglo XVIII quien las puso a plena luz. Los antiguos se representaban cada sociedad como pasando de la vida salvaje a la vida civilizada, y pereciendo tras la corrupción que la civilización engendra. No establecían, entre sociedades sucesivas, esa íntima solidaridad que hace que la que muera legue todos

sus trabajos, materiales o intelectuales a la que nace, transmitiéndolos esta a su vez, acrecidos por actividad propia, a la que la reemplace. La idea de Humanidad, considerada como un todo viviente, cuyas generaciones son sus partes, fue ignorada por ellos: debemos su conocimiento a la religión cristiana. Solo esta nos ha enseñado que somos hijos de un mismo padre y, que vendrá el día en el cual no haya más que un solo rebaño y un solo pastor. En un gran cristiano, justo el autor de *La Ciudad de Dios*, brota a la luz por vez primera el sentimiento de la unidad humana, y fue en otro aún, Vincent de Lérins en quien se la ve tomar por vez primera la idea de perfectibilidad social. Perrault, Pascal, y más tarde Turgot, Condorcet, Saint-Simon, no han hecho más que reproducir y desarrollar estas dos grandes concepciones.” Pese a todo, Buchez recae, pierde la pequeña intuición de que sea humano por su origen el acontecer. Su idea de progreso no es estrictamente humana, sino incluso de orden geológico, pues entiende la *creación terrestre*, como *progresiva* a igual luz que la del hombre. Será muy distinta la tesis de Proudhon, aunque ya es algo tardío. Su Filosofía del Progreso se fecha en 1851. Por medio están, desde luego, las obras de Comte. Los seis volúmenes del famoso Curso de filosofía positivista corren de 1830 a 1842. El famosísimo Discurso sobre el espíritu positivo es de 1844. En cuanto al Sistema, sus cuatro volúmenes aparecen de 1851 al 54. Veremos ambos por separado, anteponiendo a Comte.

En una concienzuda introducción a las Obras de Comte, Henri Gouhier confiesa: “Para Comte, según la fórmula de Lévy-Bruhl [en *La filosofía de Augusto Comte*], “el individuo es una abstracción, la sociedad es la verdadera realidad. No hay que explicar la humanidad por el hombre, sino al contrario al hombre por la humanidad.” Por su parte halla esta otra formulación: “Hay una historia porque hay “influencia gradual y continua de las generaciones humanas entre sí...” En la humanidad nada se pierde; los beneficios forman una bola de nieve: la historia es a la vez progreso y tradición, siendo la condición del progreso esta tradición en el sentido original de la palabra, como transmisión que torna a los hijos más maduros que sus padres. La acción de las generaciones entre sí es un hecho social. Tradición y progreso son la vida misma del grupo humano.” Añade Gouhier: “Gusta Comte de repetir “el admirable aforismo, por siempre fundamental” de Pascal: Toda la sucesión de los hombres durante la larga serie de los siglos, debe ser considerada como un solo hombre, quien subsiste siempre y aprende continuamente.” El biologismo que irrumpe en el siglo XVIII influye aún en la mayoría de las posiciones sociológicas de los seguidores de Comte, pero este —que debe distinguirse rigurosamente de los positivistas— se libera de tal influjo, justo desde la intuición del *nosotros* común. Gouhier nos sirve al caso con estas palabras: “La biología no conoce más que individuos.” “Todos los fenómenos propiamente humanos son sociológicos: es decir, que más allá de la biología, la ciencia no encuentra ya al individuo.” Como son harto conocidos los conceptos fundamentales de su filosofía, solo destacaré la intuición comteana del hombre, que podríamos calificar de progresiva en lo ontológico de este. Comte, en

efecto, apunta a un “mejoramiento de nuestra propia naturaleza”. Por inadvertido u olvidado en las exposiciones de sus intérpretes, nos conviene destacarlo bien. Recurro, al caso, a dos citas del Discurso sobre el Espíritu Positivo. La primera corresponde al 45: “En el aspecto más sistemático, la nueva filosofía asigna directamente, como destino necesario a nuestra existencia entera, a la vez personal y social, el mejoramiento continuo, no sólo de nuestra condición, sino también y sobre todo de nuestra naturaleza, y tanto como lo permitan en todos sus aspectos la totalidad de las leyes reales, exteriores o interiores. Erigiendo así a la noción de progreso en dogma fundamental a la sabiduría humana... El dogma del progreso no puede hacerse, pues, suficientemente filosófico sino tras exacta apreciación general de lo que constituye sobre todo este continuo mejoramiento de nuestra propia naturaleza, principal objeto del adelanto humano.” Y resume tal perfeccionamiento: “en hacer prevalecer cada vez más los atributos eminentes que distinguen nuestra *humanidad* de la mera animalidad”. A esta luz halla máxima impleción sistemática la citada fórmula de Lévy-Bruhl, que ahora veremos con las propias palabras de Comte en el 56 del Discurso “El espíritu positivo, por el contrario, es directamente social... Para él no existe hombre propiamente dicho, no puede existir más que la Humanidad, puesto que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad desde cualquier punto de vista que se mire. Si la idea de *sociedad* parece todavía una abstracción de nuestra inteligencia, será sobre todo en virtud del antiguo régimen filosófico; pues, a decir verdad, es a la idea de *individuo* a la que pertenece tal carácter, al menos en nuestra especie. El conjunto de la nueva filosofía tenderá siempre a hacer resaltar, tanto en la vida activa como en la vida contemplativa, el vínculo de cada uno con todos...”

Por último pasemos a Proudhon y su Filosofía del Progreso. En su Carta Primera, fechada en 1851, va exponiendo estas ideas, que recojo de la manera más resumida posible. “La teoría [del progreso] está ahí donde la dejó Lessing.” Entiende tal noción así: “...movimiento de las ideas, *processus*; movimiento innato, espontáneo, esencial, incoercible e indestructible, que es para el espíritu lo que la gravedad es para la materia... y se manifiesta sobre todo en la marcha de las sociedades, en la historia.” Síguese de aquí —añade—: “La realidad, tanto en la naturaleza como en la civilización, es esencialmente *histórica* y está sujeta a cambios, a evoluciones y a metamorfosis. Fijo y eterno no hay sino las *leyes* mismas del movimiento” “Lo Absoluto o el absolutismo es la afirmación de todo lo que el Progreso niega y la negación de todo lo que el Progreso afirma.” Reacciona contra la vieja lógica: “Sostengo, y es una de las más firmes convicciones, que con la noción de Progreso ha perdido todo su valor nuestra antigua lógica aristotélica.” “*El movimiento existe*; este es mi axioma fundamental.” *Ergo*: “el raciocinio o arte de clasificar las ideas no puede ser más que una especie de evolución, una historia o, como la he llamado en alguna parte una *serie*”. Obsérvese cómo se trasluce en este decir la *razón narrativa* orteguiana. En el 4 de dicha Carta primera esboza al galope una nueva ontología: “Todo lo que la razón afirma y sabe es que el *ser*, del mismo modo que la idea, es

un *Grupo*. Así como en la lógica la idea de movimiento o de progreso se convierte en la de *serie*, en la ontología tiene la de *grupo* por sinónima. Todo lo que existe constituye grupo; todo lo que constituye grupo es uno, y por consecuencia es perceptible, y por consecuencia *es...* Fuera de la idea de grupo no hay más que abstracciones y fantasmas. El hombre vive en un grupo del mismo modo que la planta o el cristal, aunque en grado superior... El yo, ese uno que llamo *alma*, no lo considero ya como una mónada.” En el 6, donde esboza su antropología, aparece esta tesis, sin duda básica, y que quisiera peraltar como merece con relación al enfoque que nos guía en todas estas referencias: “Con este concepto del *ser* en general y del yo humano en particular, creo posible probar la realidad positiva, y hasta cierto punto demostrar las ideas, las leyes del yo social o del grupo humano, y acreditar y manifestar que, sobre nuestra existencia individual e independientemente de ella, hay otra superior, la del hombre colectivo, la cual ni siquiera pudo ser sospechada por la filosofía hasta ahora, en razón de hallarse, a causa de sus datos ontológicos, en absoluta incapacidad de concebirla.” Con frase tan clara y definitiva, el lector ya está al tanto del giro radical que esta filosofía implica. No obstante, añadiré dos citas. Una, del 9, carta 1.^a, reitera la tesis destacada anteriormente por Comte: “Virtuoso o culpable, el hombre, en una palabra, se hace cada día más hombre; esta es la ley de su naturaleza y de sus costumbres.” La otra, ya en la carta segunda, establece la idea de *verdad*, congruente con las tesis anteriores: “Toda verdad está en la historia, como toda existencia en el movimiento y en la serie; por consecuencia, toda fórmula, filosófica o legislativa, no tiene ni puede tener más valor que el transitorio.” Para terminar, recojo la nota décima, que sin duda será muy útil a los fines y orientación de la nuestra, en cuanto cita a Lamennais y lo critica. En igual orden: “El hombre solo no es más que un fragmento del ser; el ser verdadero es el ser colectivo, la Humanidad, que no muere nunca, que en medio de su unidad se desarrolla incesantemente, recibiendo de cada uno de sus miembros el producto de su actividad propia, y comunicándolo en la medida en que pueda ser recibido por cada uno el producto de la actividad de todos; cuerpo cuyo crecimiento no tiene término señalado, cuerpo que según las leyes inmutables de su conservación y evolución distribuye la vida a los diversos órganos que perpetuamente le renuevan, renovándose a sí mismo” (De la sociedad primitiva y de sus leyes, Lamennais, 1848). Y Proudhon comenta: “Después de haber leído este pasaje, donde con toda energía y propiedad de que es susceptible el lenguaje se afirma la realidad objetiva, orgánica y personal del ser colectivo, ¿quién no creería que el autor nos va a dar la anatomía, la fisiología, la psicología, etc., de la sociedad? Pero Lamennais es un gran poeta y un deficiente naturalista. La metáfora le torna adivino..., afirma sin saberlo el ser real que no conoce. Después de haber hablado como filósofo humanitario del ser colectivo, Lamennais vuelve a buscar las leyes de la sociedad en la teología...”

- (13) En justificación al texto, esta nota recoge escorzadamente algunos aspectos de las dos posturas indicadas, la de ensimismamiento y la de proyección a lo real.

Ante todo, las “oscuras colaboraciones”. Aunque podrían sacarse a escena en gran número, me limitaré a presentar una sola, la de Royce, tal como aparece en su *Filosofía de la Lealtad (Loyalty)*, de 1908. Lo que en modo recto y de frente trata Josiah Royce en estas famosas conferencias de Harvard es un *principio ético*, el cual define como “entrega voluntaria, práctica y sin reservas de una persona a una causa”. Pero el principio resulta mucho más profundo de lo aparente, pues dicha entrega se define, a su vez, como *pertenencia* a algo, y la causa elegida no sobreviene desde dentro de la vida, sino que en rigor la antecede. El principio funciona ahí y de por sí, aunque en complemento deba ser reconocido y aceptado desde la intimidad de cada quien. Veamos con sus propias palabras el problema, planteado desde la primera conferencia. De un lado, lo previo y exterior en la doble faz del principio: “¿Para qué vivimos? ¿Cuál es nuestro deber?... Todos, en tanto que somos, hemos sido instruidos ante todo de eso que debemos hacer, de lo que debe ser nuestro ideal y, en general, de la ley moral, por alguna autoridad exterior a nuestras voluntades... Es de fuera que la ley moral llega a nosotros.” Ahora, la otra cara del fenómeno: “Aquí interviene la paradoja. Yo y solo yo, cuando me vuelvo sobre mí mismo, puedo justificar moralmente mi propio plan de vida. Ninguna autoridad exterior podrá darme la verdadera razón de mi deber. Sin embargo, abandonado a mí mismo jamás podré hallar yo un plan de vida. No tengo ideal innato alguno, que esté de modo natural presente en el interior de lo que y o soy.” Royce tantea primero en la idea de lo imitativo, en la sugestión de los modelos. Pronto la rechaza. “Pero, no. Jamás es esa... la verdad entera sobre nuestra situación social y mucho menos sobre nuestra situación moral.” ¿No surge tras el conformismo la oposición a la voluntad comunitaria? Royce subraya entonces un inevitable “proceso circular”: Cuando “miramos al interior de nosotros... miramos hacia el exterior” también. Y justo en tal enfrentamiento descubro cierta autenticidad: “Yo resucito. Me afirmo a mí mismo. Mi deber, me digo, solo es mío.” Hasta aquí el resultado de la meditación parece tomar carácter yoísta. Pero Royce no se contenta con tal desenlace. Aspira a descubrir tras la circularidad cierta armonía sintética, que más tarde llamará *terna armónica*. Y sostiene: “No es, por tanto, ni dentro ni fuera del yo donde encuentro algo que me dé la impresión de autoridad establecida —de plan fijo y armonioso de vida—, a menos que intervenga de veras cierta afortunada unión entre lo íntimo y lo externo, entre el mundo social y yo.” Y en ello reposa su búsqueda: “Tal unión afortunada se produce siempre que mi conformidad con la sociedad, mi docilidad de criatura imitadora alcance lo que en estas conferencias llamaré *loyalty*” (lealtad, fidelidad). Una vez más: tal *loyalty* presenta evidente aspecto de *autenticidad*; por tanto, acentuación de *uno mismo*, yoidad en definitiva. ¿Por qué se ejemplariza, sin embargo, como oscura pesquisa del requisito llamado *nosotros* de la *nostridad*? Obsérvese que lo destacado es solo el proceso generador de la sintética armonía a que accede el sujeto. Y que el término empleado, *loyalty*, no apunta en rigor a lo propio, sino a lo ajeno. Se es fiel o leal a algo; la autenticidad es simple variante

del fenómeno, esa en la cual el término *ad quem* revierte sobre uno mismo. Ahora bien: Royce no destaca el yo como término definitivo, como fundamento, sino justo en cuanto necesario a la circularidad. Y las subsiguientes palabras del filósofo lo comprueban. En efecto, sostiene: “Esta fidelidad no tiene nada de común con los precedentes conflictos alternativos de independencia y conformismo. En verdad, en tal momento el yo mira *desde fuera* su plan de vida” (el subrayado es suyo). ¿y qué se mira *desde dentro*? Solo “la justificación inspiradora de ese plan”. Cuando hay lealtad de veras, en la *conciencia de lealtad*, los conflictos anteriormente realizados desaparecen, pues resulta “el sacrificio de sí idéntico a la expresión de sí”. ¿Otra vez el yoísmo? ¿Sólo se sacrifica el hombre a una causa cuando esta le exprese, coincida en su propio fondo con ella? La oscuridad que en Royce oculta el vislumbre radica precisamente en la rectoría pensante del yoísmo. Pero el vislumbre mismo goza opuesto carácter. La causa en cuanto fundamento es aceptada *desde dentro*, pero viene *desde fuera*. Dentro no hay nada en modo innato, nos había dicho ya. Su descripción del hombre en goce de tal armonía ética así lo asevera: “Un hombre fiel es un hombre que ha hallado y ve no simples asociados a amar o a odiar, ni puras convenciones, ni costumbres y leyes a las cuales deba obedecer, sino una causa social tan rica, tan fecunda y fascinante para él, y al par tan amable en su llamado a la independencia natural, que dice de su causa: “Tu voluntad es la mía y mi voluntad es la tuya. En ti no me pierdo, me encuentro, y vivo con mayor intensidad cuando vivo para ti”.” Como puede observarse, en ningún momento habla Royce de un *nosotros* básico ni parece sospechar tal realidad. Su pensar permanece preso del yoísmo. Sin embargo, parece evidente que su *loyalty* desborda en mucho el carácter de simple principio moral, en cuanto apunta a una vaga estructura ontológica del hombre, por virtud de la cual lo ajeno y exterior está en simbiosis con lo íntimo. Esa armonía que llama conciencia de lealtad preséntase, a mi juicio, como radical coincidencia del *ethos* personal con el *ethos* morada. Royce sin duda lo ha entrevisto, aunque lo ha perdido al hilo de sus preocupaciones morales, en su degradar —como diría Heidegger— el *ethos* ontológico en moralidad.

Como segundo punto de esta nota, el aporte de Scheler. Pues hemos de exponer más adelante, y justamente en el texto la concepción del espíritu en Scheler y su descubrimiento básico, la “funcionalización”, me limitaré aquí a ciertas citas de su Sociología del Saber. Ya en su capítulo inicial reconoce la existencia del *espíritu objetivo* —aunque en la significación de *objetivado*— y su real correspondencia con “una cambiante *estructura del “espíritu” del grupo*”, o sea del humano. ¿Hay algún orden que condicione ambos aspectos?, se pregunta. Niega la dependencia recíproca, la simple interacción: “Nosotros somos de opinión enteramente opuesta, sin que podamos probarla aquí por extenso. Hay entre los factores ideales dependencias *esenciales*, y no solo existenciales y accidentales, en lo concerniente a su ser y a su llegar a ser, por difícil que sea descubrirlas. Hay tales dependencias, por ejemplo, entre la religión, la metafísica, la ciencia positiva; entre la filosofía la ciencia positiva; entre

la técnica y la ciencia positiva; entre la religión y el arte etc. Responden exactamente al *orden genético y estructural* ("fundamentación") de los actos dados con la esencia del espíritu humano... Quien hable aquí de una "interacción" cualquiera, yerra. Dentro del marco muy general y formal de estas leyes de actos espirituales, hay *estructuras especiales y organizaciones funcionales de los espíritus de grupos*, las cuales nacen, cambian y perecen." Desde la certeza de esta historia del espíritu humano, de esta vida de la razón, combate de frente el secular supuesto, ya vigente en los griegos: "Es, por tanto, inútil y hasta perjudicial el hablar de una "unidad de la naturaleza humana" como supuesto *fáctico* de la ciencia histórica y de la sociología... Negamos, pues, sin restricciones, como *supuesto* de la sociología toda idea de una razón como aparato funcional *determinado*, fáctico, innato y dado *a todos* los hombres desde un principio –este ídolo de la época de la Ilustración y del propio Kant–. así como la teoría del origen monofilético del hombre, las más de las veces estrechamente unida a la anterior" (cap. I, 2). En dichas páginas subraya con vigor lo esencial del giro: no se trata de meros desarrollos o crecimientos de *lo producido*, de lo llamado con exactitud espíritu *objetivado*, sino *del espíritu mismo*, de su estructura categorial. Escuchémosle: "Pero si así es, es el espíritu mismo y son *también sus fuerzas*, y no solo la suma de los productos que brotan de él en determinado estadio de su desarrollo, por virtud de las condiciones cambiantes de sangre y de medio, lo sometido a *verdadero y efectivo desarrollo espontáneo*; el cual *puede* significar, según los casos, progreso y crecimiento, pero también retroceso y decadencia; en todo caso, una modificación de la *constitución* misma. Modificaciones de las *formas* de pensar y de intuir...; modificaciones de las *formas* del *ethos* como formas del preferir entre los *valores* mismos...; modificaciones del sentimiento estilístico y de la propia voluntad artística (cual las admitidas desde Riegel en la historia del arte); modificaciones como la que va desde la idea organológica del mundo, propia del Occidente hasta entrado el siglo XIII, a la idea mecánica del mundo..., son modificaciones de un *orden de magnitud* (no de una magnitud) completamente *distinto* al orden de las producidas por *aplicación* cumulativa de un intelecto ya desarrollado" Y reitera: las *formas mismas* de pensar, estimar e intuir el mundo, no la mera *aplicación* de dichas formas a los materiales de la experiencia. Naturalmente, las sucesivas *formas* en la estructura misma del espíritu se asientan en el único soporte real posible para Scheler: los individuos, las conciencias individuales. Son meros soportes, sin embargo, pues el espíritu mismo deviene previa e independientemente de cada hombre de carne y hueso. La estructura categorial no es "de" este, está "en" él. Por lo mismo, de por sí se postula la existencia de un soporte anterior. Y así viene a reconocerlo Scheler, nada menos que bajo el rango de *axioma supremo*. Escribe en la Parte II, apartado A de dicha obra: "Hay, pues, una serie de afirmaciones fundamentales que constituyen los axiomas supremos de la sociología del saber y son todavía poco conocidos en su plena significación. 1.) El saber que todo hombre tiene de que es "miembro" de una sociedad en general, *no* es un saber empírico, sino *a priori*; *antecede* genéticamente

a los grados de la llamada conciencia de sí mismo y conciencia del propio valer. No hay “yo” sin un “nosotros”, y el “nosotros” está, genéticamente, lleno siempre de *contenido* antes que el “yo”. Obsérvese que emplea el término *nosotros*, no el de *nostridad*. Dentro de su pensar, sin duda lo emplea propiamente. Pronto comprenderá el lector a fondo esta advertencia.

Que Scheler, sistematizador de una extremada teoría del absolutismo de los valores, pueda aparecer como campeón de las formas del pensar y del preferir, acaso suscite en algún lector la fácil sonrisa del objetante al relativismo con el famoso argumento del suicidio filosófico. Ya se ha indicado, sin embargo, en nota muy anterior, que tal argumentar sería válido desde la simple ameibidad del enfoque, no ante el reconocimiento del escorzado presentarse la realidad misma. Justamente, ante el hecho insoslayable de lo temporal en el Ser, del relativismo de la realidad, el conocimiento deviene un absoluto. Dicho de otro modo, solo el testigo de cada escorzo real cuenta al caso, y su aprehensión es tan exacta como diversamente matizable desde otros puntos de aprehensión conexos. Pero se petrifican de tal modo en las mentes las viejas fórmulas, que no sobraré recoger a este respecto las propias palabras de Scheler, coincidentes *en lo esencial* con lo indicado: “Escapamos a un relativismo filosófico, al que sucumbe Spengler, por ejemplo, *a pesar* de admitir una *pluralidad* de organizaciones racionales. Pero no escapamos a este relativismo porque neguemos o restrinjamos, cual ciertas filosofías contemporáneas de los valores, absolutistas y caprichosas, el hecho, fácil de comprobar, de la *relatividad* de las organizaciones racionales mismas...; sino que escapamos de él porque —análogamente a como procede en su terreno la teoría de Einstein— suspendemos, por decirlo así, infinitamente más alto que todos los sistemas de valores existentes *de hecho* en la historia hasta hoy, el reino *absoluto* de las ideas y valores correspondientes a la idea esencial del hombre. Así, por ejemplo, consideramos todos los órdenes de bienes, fines y normas de la sociedad, en ética, religión, derecho o arte como *absolutamente* relativos e histórica y sociológicamente condicionados por la posición de cada caso, conservando solo la *idea* del *logos* objetivo y eterno” (Sociología del Saber, al comienzo). Según se advierte, la diferencia entre la posición de Scheler y la adelantada por nosotros contra el manido argumento anti-relativista, no deja de parecer importante. Scheler realiza lo absoluto fuera de todo acontecer y tiempo, conservándolo en cuanto *idea*. ¿Qué *idea*, sin embargo? Si fuere de contenido empírico carecería de valor, reduciríase a simple postulado, pues predica algo supra-empírico; si fuere de contenido esencial y resultado de *ideación* o intuición eidética, ¿cómo puede *idearse* lo previamente definido como exterior y previo a experiencia? Como *metafísico*, valdría solo en cuanto *deducción desde lo experimentable*, consecuencia al fin, no aprehensión inmediata. Ahora bien: en cualquiera de ambas posiciones la réplica al *argumento del suicidio* permanece válida.

Como tercer punto de esta nota, otra faceta de la reciente etapa metafísica —del retorno a sagacidad—. Se adelanta ahora un ejemplo de la tendencia cristiana y justo

ante el problema de la comunión entre humanos. Ignace Lepp nos servirá al caso, aunque no debe olvidarse la mención del hebreo Martín Buber. Lepp publica en 1952 su estudio sobre La comunicación de las existencias. El capítulo II dice de entrada: “En tanto el Yo no haya encontrado el Tú con el cual pueda emprender la creación de esta nueva realidad existencial que se llama el *Nosotros*, la conciencia permanecerá fatalmente desgraciada.” Cristianamente rechaza toda posición inter-monádica: “Para muchos filósofos ateos, las relaciones entre el Yo y el Otro no pueden ser más que inter-monádicas” cap. II). Están reclusos en yoísmo, solo admiten el conocimiento del Otro por fuera, ante reacciones somáticas y comportamientos. Incluso se revuelve contra Aristóteles, por su filosofía sustancialista, al caso idéntica a la fenomenológica: “Las sustancias tal como las ha concebido Aristóteles y sus discípulos, son, en efecto, individualidades incomunicables... Para fenomenologistas como Husserl, Heidegger y Sartre, la persona es igualmente una mónada cerrada” (cap. VI). Lepp se sitúa en el polo opuesto: “El Nosotros que resulta del encuentro del Yo con el Tú no es una simple suma de dos. Posee realidad propia, y el Yo y el Tú pueden hallar en él lo que ni uno ni otro poseen.” El hecho en sí se apoya, además, en cristiana fundamentación: “Optamos resueltamente por la visión que han tenido de la humanidad los más grandes entre los primeros Padres y Doctores de la Iglesia (Orígenes, San Gregorio de Nissa, San Ambrosio...): metafísicamente una, pero moralmente dividida por el pecado. Es esta unidad metafísica del género humano la que constituye el solo fundamento válido de la comunión auténtica” (cap. VI). Obsérvese al paso: resultado, aunque sintético, de previas individualidades; un *nosotros* más bien que una *nostridad*; un plural, en suma. Y como fundamento, el previo y perfecto ser del hombre idéntico, perfilado universalmente en su naturaleza. Ambas tesis quedan rechazadas desde nuestra propia posición. Y en modo alguno creo que se menoscabe en nada su raíz cristiana. Ya dijo el P. Laberthonnière que lo esencial cristiano, incluso referido a Dios mismo, no era el Acto, sino la Potencia. Ahora el cuarto punto de esta nota. Hablábamos de aplicaciones y reajustes, ya en enfoque de perspicacia, de vuelta a lo real. También es muy amplia la riqueza al caso, y hemos de limitarnos a espumar un ejemplo. Será el del implícito *nosotros* perfilado como *personalidad básica* por Kardiner, psiquiatra y antropólogo americano. En su obra de 1939, El individuo y su sociedad, el Dr. Abram Kardiner encara el estudio de las instituciones, pues estas condicionan al individuo en etapa formativa, generan así cierto tipo de personalidad; recíprocamente, desde su personalidad adquirida el individuo reacciona sobre las instituciones Kardiner destaca estos conceptos básicos: 1) El *Ego* para caracterizar la personalidad total desde vertiente subjetiva; 2) La *personalidad total* es el citado *ego* desde vertiente objetiva, en cuanto conducta; 3) El conjunto de características, tanto psíquicas como de conducta, en cuanto derivadas del contacto con las instituciones, constituyen la Estructura de la Personalidad básica (cf. la nota final al cap. I). Bajo la estructura de la Personalidad básica se incluye: a) técnicas de pensamiento o constelaciones de ideas; b) formación del *super-ego*;

c) actitudes relativas a lo sobrenatural (cf. Parte I, final del cap. IV). Kardiner es un psicoanalista. Parte, pues, del *ego*, de lo individual, y se orienta a lo común, a la personalidad básica, justamente en actitud explicativa. La implícita idea de un *nosotros* colectivo aparece, por tanto, en segundo término. Es preocupación, por lo demás, de la antropología culturalista, por presión de la realidad estudiada y la perspectiva que de por sí reclama. El funcionalismo de Malinowski y el enfoque de Ruth Benedict, basado en la psicología comprensiva, sienten idéntica necesidad. La Benedict sostiene, por ejemplo, patrones (*patterns*) culturales, un concepto parejo al de personalidad básica, al menos en cuanto recurso explicativo. Lo importante a nuestros efectos reside en realzar algo *común* y previo a los individuos. Ralph Linton lo llama *integración*. En su prólogo a la citada obra de Kardiner, sostiene: “Creo que el concepto de estructura de la personalidad básica de un grupo será de valor para los antropólogos en varios aspectos. Sugiere un tipo de integración, dentro de una cultura, basado en las experiencias comunes de los miembros de determinada sociedad... Esa especie de integración difiere diametralmente de la que los antropólogos funcionalistas han erigido como punto focal de sus investigaciones, también de la postulada por la Dra. Benedict en su bien conocida obra *Patterns of Culture*.” Califica la funcionalista de *superficial*, pues se afina en la “cuestión de adaptación mutua y de interdependencia en las pautas de conducta”. Resulta carente de punto focal, como “sistema mecánico y de dos dimensiones”. La Benedict cala más, pues parte de “una actitud o afecto especial, en torno al que se organiza el núcleo fundamental de la cultura”. Pero, ¿bastará una sola actitud o valor? ¿Se conservará como típica sin el resto donde se estructura? En cambio, desde el concepto de Kardiner sí será posible “fijar el punto focal de integración”. “La principal contribución [de tal concepto]... consiste en que suministra el lugar lógico para las culturas que no están dominadas por una *idée fixe*.” Más aún: “El fenómeno de integración de la cultura se torna así tridimensional, con cimientos firmemente arraigados en las complejas, aunque similares personalidades, de los individuos cuyos deseos y reacciones constituyen la última realidad en la estructura total de la cultura.” Ya se advierte de por sí la tendencia individualista en el punto de partida. Por si hubiere duda: “La estructura de la personalidad básica es una abstracción y un derivado de la cultura.” Su personal punto de vista lo confirma: “La participación del individuo en la cultura es primariamente cuestión de su posición en la estructura social, es decir de su *status*.” De hecho, ningún individuo está nunca familiarizado con el conjunto de la cultura de que participa”. Y la cultura como un todo proviene de los “denominadores propios de los *status*”.

Por último, otro caso más claro y consciente de aplicación, ahora en campo histórico. Me complace hallarlo en la obra de un español, amigo además, don Américo Castro. En su obra de 1965, *Los españoles: cómo llegaron a serlo*, plantea de este modo la cuestión en el capítulo I: “Saberse estar perteneciendo a un grupo de gentes que se llaman como uno” —alude a los gentilicios nacionales, al ser español o alemán—,

significa “estar incluso en una dimensión de vida que rebasa el área de la persona individualizada en un *yo*”. No hay imagen retórica en tal decir, pues añade: “El hombre es el único ser terrestre cuyo “fuera de sí” es inseparable de su “dentro de sí”, que está siempre sabiendo y *expresando*, en alguna forma, ser suyo...” El fenómeno al cual apunta no es biológico ni psíquico: “En suma, la biología y la psicología, como todo lo genérico y generalizado del ser humano, no permite decidir nada acerca de ese saber “estar-formando-parte-de”, en lo cual consiste ser italiano, español o lo que sea.” Y nombra *nosotros* dicho *fuera de sí*, en oposición al *yo* o *dentro de sí*: “...*ámbito vital* de un “nosotros”, sin el cual son ininteligibles históricamente lo que se es y lo que le acontece a quien es”. Es de advertir que si bien emplea el término *nosotros*, o sea un plural, su enfoque encara cierta unidad: “...las colectividades humanas con conciencia de existir bajo y sobre una misma dimensión colectiva, poseen una *individualidad y personalidad públicas*”. En el capítulo II considera precisamente tal *nosotros* y lo relaciona con su anterior terminología: “Al espacio humano abarcado y limitado por los “nosotros” vengo llamando hace tiempo “morada vital”. Y a la conciencia de sentirse existiendo en esa “morada”... le he dado el hombre de “vividura” Mucho me complace subrayar que concibe tal fenómeno dinámicamente, diríase que en cuanto proceso resultante de un *nisus* engendrado desde la actividad misma. Escribe, en efecto: “El “nosotros” adquiere dimensión histórica, digna de historia, como un proyecto de vida colectiva, como un hacer dirigido hacia ciertas notas, como un proceso en el cual el *hacer* es inseparable del *hacerse*” Justo por ello, cobra unidad e incluso unicidad. “Cada historia posee una dimensión de pertenencia, de vida emanada de un hacer conscientemente sentido como un “nosotros”. En cierto sentido, cada uno de estos recintos históricos es único.” Pocas páginas después se acentúa el enfoque que perfila algo más profundo y previo que un simple plural, la *nostridad* más bien que el *nosotros*: “La historia, además de su dimensión temporal, posee la de su “personeidad” colectiva, es decir la modalidad de hacerse o de tratar de hacerse, atributo o predicado de una personalidad colectiva.” Y aclara en nota la relación entre ambos conceptos: la *personeidad* designa el aspecto vivencial de *personalidad*, de igual modo que *honra* es aspecto vivencial del *honor*, *susto* del *miedo*. Con buen criterio de historiador, distingue ámbitos más o menos concéntricos y de hecho existentes —el de aldea, ciudad, provincia y región— del ámbito que de veras presenta dimensión historiable: “Diría que los “nosotros” locales no solo son más reducidos en su extensión, sino que carecen de intensa dinamicidad, son algo como la quieta superficie de un lago íntimo, denso, tal vez, de posibilidades líricas, pero carente le tensión épica y de angustia dramática. En contraste con esos “nosotros”, los existentes bajo las denominaciones “español, francés, inglés”, etc., son sentidos como fronteras de humanidad, poseen figura irregular, problemática, dan impresión de riesgo, guardan memorias del esfuerzo épico que supuso el constituirse como plenitud, o hacen sentir a veces los bordes doloridos de sus mermas y amputaciones. Los nombres de los “nosotros” de dimensiones historiables son aberturas hacia

perspectivas “discutibles” del vivir humano.” Es de observar que se reafirma así la intuición inicial en la búsqueda del requisito común, el llamado *l'esprit du peuple*, en el sentido de espíritu “nacional”. Y si tales “nosotros” son, en efecto, cierto *nisus* realizador de un proyecto vital colectivo, enfrentado además con otros semejantes a nivel de convivencia, resulta evidente que, sin menoscabo de la presión *ética* de los locales, actuantes en simple modo de *ser*, lo esencial recae ahora sobre el carácter de la empresa o quehacer orientado al futuro y justo para el *autohacerse*. Así como lo local *pesa* en lo tradicional, lo nacional *vuela* en futuriciones. El curioso ejemplo que Castro señala sirve muy bien al caso: individualmente, los suizos podrán sentirse alemanes, franceses o italianos; pero “colectivamente, ni sabrían ni podrían hacerlo. El “nosotros” suizo es auténtico”. Lo cual se compagina con otro aspecto interesante, que arrima aún más el *nosotros* a lo que yo llamo *nostridad*. Me refiero a la negación de la tesis que perfila el fenómeno como simple resultado de reacciones. Dice: “no basta con explicar el origen de los “nosotros” como resultado de un duelo entre circunstancias amenazadoras y reacciones defensivas (la teoría de los hoy tan popularizados *challenge* y *response*). Los partidarios de ella, por otra parte, hablan –y no sin misterio– de “civilizaciones”, de algo despersonalizado, como si los “algos”, los “qués” de las historias, fueran escindibles de sus “quienes”, de sus “nosotros”.” Para Castro lo único viable en la tarea de historiar “es embarcarse en la nave de sus vidas, es integrar los “qués” con los “quiénes””. Y añade estas líneas donde resalta la unidad de propósito colectivo, lo que he llamado *nisus* realizador del proyectarse: “Lo nuevo, en tales casos, no es el *tener que* constituirse defensivamente, sino el *inventarse* un nuevo “nosotros”, no solo para subsistir hoy, sino para sobrevivir en el mañana.”

En coda a la idea guía de esta nota, obsérvese que los hechos mismos no solo confirman la necesidad de un concepto teórico que profile la realidad del requisito comunal, sino que terminan postulando su dinamismo bajo esquema metafísico muy opuesto al sustancialista. El fenómeno en estudio solo se deja apresar con enfoque actualista. No proviene de un modo de ser, sino que lo forja. En lugar del axioma afirmado por el medioevo –*operari sequitur esse*– será forzoso postular ese otro: *esse sequitur operari*. Dicho en castellano: el ser sigue al obrar, al quehacer.

- (14) Kant: Idea de una Historia Universal desde el punto de vista cosmopolita. La cita corresponde a la *Introducción* de este corto tratado. Los actos humanos –piensa– están determinados por las leyes universales de la naturaleza. Los hombres ignoran el designio natural, pero trabajan por realizarlo. Al filósofo de la historia corresponde descubrir el hilo conductor.
- (15) Dilthey: Estructuración del Mundo Histórico por las Ciencias del Espíritu, cap. III, sec. II, apartado C: *La objetivación de la vida*.

Para Dilthey no se puede conocer mediante razón eso que Hegel llama *espíritu objetivo*. No pretende, cual este, una construcción ideal, sino solo poner como base

la realidad en la historia. Y aunque sigue empleando la expresión *espíritu objetivo*, de hecho la entiende como *objetivado*, comprendiendo en ella no solo lo así llamado por Hegel, sino también su *espíritu absoluto*: arte, religión, filosofía. En una palabra, *todas las obras y objetivaciones de la realidad que es la vida*. A veces no está lejos de una visión del sujeto histórico mismo, que dejaría en segundo plano las creaciones. Así, cuando escribe: “Objeto del análisis histórico será el hallar coincidencias en algo común, que rige a la época, en los fines, en las valoraciones, en los modos de pensar concretos.” Incluso destaca cierto “horizonte vital” del espíritu: “Entiendo por tal la limitación en la que viven los hombres de una época en lo referente al pensar, sentir y creer... Hay fatalidades inexorables que rigen sobre los individuos.” Más aún: “El sujeto se encuentra en nexo efectivo de la vida con su medio. Este medio actúa sobre el sujeto y recibe las acciones de este. Se compone del ambiente físico y del espiritual” Es de observar, sin embargo, que tal acentuar un sujeto *histórico*, en lugar del *individual*, corre más bien por las últimas páginas de Dilthey. El trabajo citado es tardío, de 1910, año anterior al de su muerte. En la versión de Imaz figura en el volumen titulado El Mundo Histórico. A mi juicio, representa un giro importante en su pensamiento, pues ha pasado de la “conexión estructural psíquica” a una conexión *lógica*. Creo que es evidente aquí la influencia de Husserl. No viene al caso demostrarlo.

- (16) Abroteles Eleutheropulos: Sociología, 1904. Las citas son de la Parte III, capítulo I, C.
- (17) Ortega: Ideas y creencias, cap. II, al final.
- (18) Kant: Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, cap. II, al comienzo.
- (19) En riesgo de repetirme y solo para lectores no apresurados, permítaseme un pequeño comentario marginal. Según se advierte, este capítulo profundiza en el supuesto básico que corre por toda la obra: el hombre tiene que hacerse a sí mismo, y para ello debe comenzar haciendo *mundo* a su imagen y semejanza; o sea, recubrir la nuda realidad inhóspita con la artificiosa estofa de su *creación*, a la cual llamo *vecindad*. Pues bien: quisiera reiterar aquí que tal creencia de fondo se afina en sentir cristiano. No sobra declararlo, dada la confusión de las esencias cristianas con ciertos enfoques antiguos que la Edad Media ha ido incorporando no sin alguna inocencia filosófica. Por lo mismo, prefiero adelantar la tesis de René Silvain, en magnífico libro reciente, Los orígenes del pensamiento moderno. Dice así: “Los antiguos habían considerado que el hombre portaba en sí mismo los datos preestablecidos de su ser y de su felicidad: *Llega a ser tal que tú eres*, dice su proverbio. Los cristianos han aprendido que su personalidad no estaba fijada, que les pertenece el construirla y revelarla mediante su manera de obrar: *Les conoceréis por sus frutos*, dice el Evangelio” (ob. cit. Parte IV, cap. I, al comienzo). Se comprueba a esta luz que la vieja fórmula medieval —*operari sequitur esse*— sin duda corresponde a la postura antigua, no a la cristiana El autohacerse del

hombre, justo para *llegar a ser*, complica de por sí una fórmula opuesta, donde el *operari*, el quehacer humano, se adelanta como generador. Y a su vez, tal actividad esencializadora solo deviene posible en base a cierta libertad profunda, de carácter *ontológico*, que llamo *libertad para ser*. La vida en cuanto tránsito al más allá, que desde el aquí se gana o se pierde, pone en manos del hombre su propio futuro, tanto el temporal como el eterno. Inicialmente, tal sentir cristiano solo apuntaba a la trascendencia religiosa; pero *el cristianismo ha ido penetrando profundamente en la inmanencia, en la vida terrena, en la temporalidad, hasta afianzarse en el “cogito pre-reflexivo”*. Como bien se sabe, la perfección residía, para el antiguo, en el reposo, en la falta de privación. Tal postulado dominaba incluso toda su física y su metafísica. Por eso era el cosmos redondo y limitado. En cambio, los teólogos cristianos del siglo XIV —véase el citado libro de Silvain, por ejemplo—, y claro está que también el hombre común de las generaciones siguientes, comprendieron que inmovilidad y finitismo *disminuían* el poder divino, fundamental a la idea de Creación. O sea, que lo infinitamente grande y el movimiento ingresan en la concepción física moderna por razones teológicas, y se fijan así las coordenadas mismas de la llamada *Ciencia*. El tipo humano que ha desarrollado tal cosmovisión, el burgués, revélase así hondamente cristiano, pese a la apariencia superficial en contrario —la derivada del dialéctico fluir en todo— No se sentía aherrojado dentro de un cerrado mundo de formas, bajo el imperio del pasado, sino en campo abierto al propio y libre quehacer, de cara al futuro. El aire del *burgo* no solo tornaba libre jurídica y socialmente, sino ontológicamente. Esta abertura al futuro desde el hacer ya se expresa en el siglo XIII, por Santo Tomás, pues habla de una humanidad nueva, limpia de pecado original, redimida por Cristo, libre para el propuesto potenciarse inmanente, para la transformación de su modo de ser dentro de esta vida, y no solo para la futura y eterna. Con ello Santo Tomás venía a fundamentar teológicamente al burgués, de igual modo que el siglo XIV lo fundamentará metafísicamente. No se extrañe, pues, esta tesis: *el espíritu de la Edad Moderna se posibilita justamente dentro de dicha evolución temporalizadora de las esencias cristianas*. De religión o plataforma al más allá, el cristianismo tórnase vida, alentar histórico.

Considerémoslo a otro bies. Superando la anterior evolución humana, el griego había construido el citado esquema de cosmos. Mas descubre de pronto una extraña idea, tachada de irracional, la de *in-finito*. Aparece como mental negación del *datum* ontológico, cual mera invención humana sin consenso real. Justamente, el cristiano descubrirá estremecido que esa idea extraña era realidad eminente en cuanto referida a Dios, raíz de todo lo finito. Entra así el infinito positivo y real, aunque trascendente, en la visión humana de la realidad. El evolucionar del cristianismo —su potenciación sería el término exacto— lleva al hombre por tanto, a reconocerse, a su vez, cual algo extraño: finitud y menesterosidad conjuntamente a infinita radicación. Para resolver el nuevo *a-logon*, irá descendiendo desde los cielos el fundamento, justo en cuanto *chispa divina en la mente del hombre*; no solo hijo

de Dios, sino delegado. Era posible tal enfoque porque, de hecho, ya no se sentía el supuesto griego de perfección. La potencia infinita de Dios tiene otro carácter que la formulada por Aristóteles: no solo interviene y ama; sobre todo, crea. Y a un paso se está de formular que se autocrea. No se olvide—bien lo comprendió el padre Labertonnière— que la divinidad cristiana no es *acto* puro, cual la aristotélica, sino pura *potencia*, ilimitado poder para crear *ex nihilo*. Pues bien: *imagen y semejanza* de Dios, no será el hombre idéntico a la divinidad, pues ante todo muéstrase finito, pero a su modo puede valerse y proceder de acuerdo al modelo. Deviene así potencia creadora, incluso de sí mismo, aunque claro está que por su finitud solo puede crear *ex aliquo*. Si ahora consideramos toda la modernidad como un proceso cuyo sentido se ilumina desde la noción kantiana de lo *trascendental*, ¿no resulta innegable el reconocimiento de su raíz cristiana? Tal etapa conserva, sin embargo, cierta implícita eternidad. El *sub-jectum* o fundamento humano, el antropocentrismo moderno, postúlase como invariable y universal. Pues bien: si temporalizamos nuevamente lo infinito en lo finito, tendremos otra etapa de potenciación cristiana, justo la de nuestro tiempo. El hombre, —albacea de Dios —sentimos ahora, *puede crear las propias formas aprióricas*. El fundamento ya no será el hombre universal y perfecto, único y cabal *ab initio*—resto sorprendente de la griega cosmovisión—. Muy al contrario, se corre *fuera* de este, asientase en ámbito *exterior*, aunque humano donde la pluralidad humana ha colaborado y vive aún a su modo. El *pasado* reingresa dialécticamente entonces. A esta luz, nuestra idea de la *vecindad humana* siéntese heredera de la cristiana raíz. Nuestro acentuar el primado ontológico del quehacer sobre el ser continúa por tal senda, madura y grana desde la misma semilla. Sabe, en suma, que el hombre no está siempre y de por sí en el ahí, cual una piedrecita, no ya en el mosaico *natural*, sino en el *sobrenatural*—por tanto, pasivo, condenado a su puesto—. La abierta escena cristiana nos ofrece cada quehacer vital como acción plena y fecunda. Complica invención poiética, que hace del hombre un autor. No representa su forzado papel, lo inventa, lo forja sobre la marcha. Nuestra libertad—por fuerza, finita— no es pura instancia desde la nada, en todo instante se coordina a la gleba natural y a la humana historia del autohacerse. Merleau-Ponty subraya muy bien este carácter del filosofar en los últimos años: el primado de la libertad sobre el ser es una consecuencia de esta otra idea básica: que la libertad humana no es tal libertad sino precisamente en cuanto “incorporada al mundo”; mejor aún, “como trabajo cumplido sobre una situación de hecho” (cf. *Existencia y Dialéctica*, en el volumen *Elogio de la filosofía y otros ensayos*). Resumidamente: el tiempo cristiano no es el de las cosas, sino el de nuestra vida humana. Solo queda añadir: el hombre cristiano no es mero individuo —miembro de una clase— y desligado del resto humano en cuanto tal. La *religatio* comienza —justa y precisamente— con su *humanitas*, o sea con su propia ascensión.

CAPITULO IX

FUNCIONALIZACIÓN Y CRECIMIENTO DEL ESPÍRITU

§ 25

Hay en Max Scheler cierta teoría del espíritu que elude los dos grandes enfoques tradicionales en el modo de concebirlo: el de su gratuito descenso de lo alto y el del encenagado origen desde materialidades. No es posible tacharla de utilitarista, ficcionista, contingentista ni historicista. Concede al hombre y a la historia su parte, si bien respeta lo ontológico y su estructura. En ella el espíritu es real, histórico, viviente. Da golpe mortal a la vieja tesis del espíritu separado, es decir la absolutista, y nos habla, en cambio, de un *crecimiento* concreto, cuyos momentos bien pudieran ser calibrados como *formas del pensar*, sin recaer por ello en relativismo escéptico.

Aunque la menciona al paso por diversos lugares, su más amplio desarrollo expositivo se embucha de sorpresiva manera en ciertas páginas de preocupación trascendente. Me refiero al ensayo incluido en el volumen de 1921, *De lo eterno en el hombre*, que llama *Problemas de la religión*. La explota en su Capítulo II, tras referirse al Espíritu en cuanto atributo de la Divinidad. Y no rotula dichas páginas *teoría del espíritu*, sino *Crecimiento y disminución del conocimiento natural de Dios*. En tan inesperado tema y a tal sesgo, Scheler ataca la concepción kantiana de la *eterna estabilidad* de la *ratio* y afirma en su lugar un *crecimiento del espíritu* por vía de *funcionalización*.

Ya en 1916, en su obra capital sobre *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, había criticado Scheler los errores kantianos, sobre todo su confundir lo “formal-material” con lo “*a priori-a posteriori*”. Para Kant, en efecto, solo la forma era universal y necesaria. Este formalismo cerraba toda posibilidad de una ética material de valores. Scheler, desde su postura fenomenológica, goza de otra visión del *a priori*. Para

la fenomenología, lo esencial, la pura esfera del “qué”, se obtiene precisamente a partir de una experiencia. Una “experiencia fenomenológica”, como dijera Husserl, claro está: la *Wesenschau*, o sea *visión de esencias*, intuición eidética, ideación. Por su virtud, pasamos de una experiencia empírica y concreta —*este color rojo*, por ejemplo—, a la esencia rojez, a la esencia color, incluso a la esencia espacialidad. El contenido de la intuición se llama *fenómeno*, es decir lo aparecido o visto en ella. Pues bien: las unidades significativas ideales de dicha intuición apresan precisamente lo apriorístico. Ese *a priori* está *dado* en el intuir —y no *puesto*, según pensaba Kant—. Es más: no está dado por simple *forma*, sino que pertenece a la esfera de los *hechos* y muestra *contenido material*. Hay, pues, un “*a priori* material”. En rigor; caben tres clases de aprioridad: *formas categoriales*, *verdades absolutamente formales*, y *verdades materiales a priori*. De modo complementario: lo *a posteriori* no consiste en el simple ser recibido por la experiencia, pues todo está *dado*. Lo que distingue el *a posteriori* entre lo intuible consiste, no en su responder al “qué”, sino a “lo que”; es decir, recoge la ganga o resto, lo inesencial en lo intuido. Scheler rechaza, por tanto, dos concepciones clásicas, dos teorías famosas de la subjetividad racional: la de las ideas connaturales o *innatas* —la cual supone un milagroso saber infuso—, y la kantiana de las *formas a priori* —que también implica un milagro, el del simple conocer elevado a crear, producir, formar—. “El espíritu humano —censura Scheler con terminante gesto— en modo alguno posee esa fuerza constructora del mundo que Kant le atribuye. Esta concepción lo confunde con el espíritu divino” (1). No está de más que lo acentuemos al paso, al menos para establecer fronteras entre las cercanías. Pues resulta evidente que Scheler se complace en hablar del *espíritu* al sesgo de la espiritualidad divina, e incluso lo define así: “aquello *que* se revela y manifiesta en este mundo de Dios como su fundamento, es *espíritu*”. Solo que tal fundamento no corre por toda la Creación, únicamente cala lo humano: “Con la palabra *espíritu* se designa algo que el hombre. Mediante experiencia, solo halla, o al menos puede hallar, en y dentro del mundo, y por cierto en la parte del mundo que *es él mismo*. ” (2).

Tenemos, pues, que la *ideación* (*Wesenschau*) aporta al espíritu del hombre las esencias, o sea lo apriorístico. Es un acto del espíritu, y como tal

—según dice en 1928, por las páginas de *El puesto del hombre en el cosmos*— constituye lo específico humano. Con palabras que toma de Hegel: la ideación abre al hombre *ventanas a lo absoluto*. Ahora bien: este acceso a lo incondicionado parte de nuestra circunstancia, de las cosas en torno, es decir, se produce *desde la experiencia*. El hombre —podríamos resumir— es el ente que da el máximo salto en su huída del mundo: en cuanto “asceta de la vida”, no solo niega esta, sino que la trasciende. Y logra tal trascender precisamente por virtud de cierto estrato ontológico muy suyo, el cual debemos distinguir con todo rigor de lo psíquico: el espíritu. No es la conciencia, sino el espíritu, quien capta lo esencial. Y no de milagrosa manera, en insólito modo, sino al compás del diario trato con lo dado. Quede bien claro que a Scheler no le guía en sus meditaciones la idea categorial de *invención*, sino la de *descubrimiento*. Y esto involucra para nosotros un grave reproche. Mas por ahora solo importa exponerle, no criticarle. Y en tal exposición no debe olvidarse esta advertencia: el saber espiritual, aunque parte del experimentar, por la validez apriorica de lo aprehendido en ello significa una adquisición permanente: “No se puede demostrar ni destruir o refutar.” Y esto implica, desde el punto de vista del transcurso histórico, la posibilidad de un eficiente aumento espiritual por vía ideatoria. Proceso que Scheler concreta mediante tres propiedades de su dinámica: *tesaurización*, *funcionalización* y *tradición*.

La *tesaurización* es de por sí un primer motivo para negar el pretendido carácter universal del espíritu en cuanto estructura idéntica, fija y graciosamente otorgada al hombre por el mero y gratuito acto de nacer. Ni se nace con espíritu de manera perfecta y cabal, ni el lograrlo implica desarrollo necesario, parejo al del germinar en la semilla. Trátase, en rigor, de estricta potencialidad que se va cumpliendo trabajosa e históricamente por mediación de esos accesos a lo absoluto propiciados por las intuiciones eidéticas. Y dichos avances, una vez logrados, se conservan. Scheler lo expresa así: en principio, el conocimiento de esencias, “una vez conseguido en la historia, no vuelve a ponerse en cuestión ni se modifica por otra experiencia”. Las rectificaciones solo afectan lo contingente, jamás lo esencial y necesario. Sin embargo, es posible lograr nuevas experiencias esenciales que repercuten en la totalidad del saber.

Resulta así un “enriquecimiento y crecimiento de los conocimientos de esencias... y un renovado enlace de los conocimientos esencia]es entre sí”. Esto no empece, claro está, el peligro de pérdidas y derrames ideatorios: “es posible que un conocimiento esencial ya logrado en la historia pueda perderse y haya que redescubrirlo”. Existe, por tanto, algo así como una enorme memoria del espíritu, en la cual también cabe el olvido, pues todo lo humano es aleatorio. En este juego se producen las posibilidades de crecer y decrecer. En suma: mediante tesaurización de esencias, el espíritu deviene y logra creciente actualidad, y al contrario, desde su olvido decae y se empobrece.

Obsérvese que la tesaurización supone un modo de crecimiento con carácter limitado pese a la repercusión en la complejidad relacional de las esencias, no deja de reducirse a *contenidos materiales*. La clásica concepción empirista del espíritu no hallaría mucho que reprochar; aunque con irónica sonrisa, por su viejo fondo metafísico. Ahora bien: el espíritu puede crecer de más entrañable manera. Scheler destaca al caso una nueva propiedad: la *funcionalización* o categorización. Ya no se trata aquí de acopios materiales, sino de cierto enriquecimiento *formal*. El espíritu no solo tesauriza esencias y las relaciona —aunque en equilibrio siempre inestable—, sino que utiliza instrumentalmente alguna, la pone a funcionar con fines aprehensores y judicativos. Y de tal modo, que este funcionar suyo deviene verdadero y radical *incorporarse* al espíritu mismo. Por funcionalización, dejan de ser simples *contenidos* y actúan en cuanto *formas*. “El conocimiento esencial se *funcionaliza* en una ley de mera *aplicación* del entendimiento dirigido a los hechos contingentes.” De tal modo, *descompone, intuye, juzga* lo contingente —añade Scheler— bajo la determinación de conexiones esenciales. Por tanto, la originaria intuición eidética no solo logra la esencia y la conserva, sino que a veces termina por consustancializarla al espíritu en cuanto estricto *sujeto trascendental*. Por su virtud, el espíritu no solo ha crecido en *visiones*, sino en *maneras de ver*: “Lo que antes era cosa —dice Scheler— *se convierte* en forma de pensar sobre cosas; lo que era objeto de amor, se convierte en forma de amar...; lo que era objeto de la voluntad, se convierte en forma de querer” (3). Con ello vuelve Scheler, sin proponérselo, a la vieja y vaga

intuición de Hume, que Kant formularía técnicamente y hasta el punto de reformarla desde honda involución racionalista. Por eso, justamente, no deja de luchar con Kant. Si bien este ha dicho más de una vez que las formas de la sensibilidad son *adquiridas*, aunque desde la peculiar índole del espíritu (4), la *Crítica de la razón pura*, por desentenderse del problema del origen, las presenta cual condiciones absolutas de todo conocer. Con ello el espíritu toma en Kant cierto aire de estricta prosapia *natural*. Lo ve en cuanto *naturaleza*, *physis*; es decir, algo invariable, idéntico universal, ahistórico. Scheler reconoce en cambio, el carácter fluyente del espíritu y su origen histórico. Y esta historicidad es de tal índole, que lo más propio del espíritu, o sea su condición de *sujeto trascendental*, reduce a pura *vigencia* histórica, pues lo formal podrá ser, en su día, materia de conocimiento en la superada actividad aprehensora. En efecto, tales evidencias esenciales –nos dice– “entran *en función*... sin que ellas mismas *se expliciten* ante los ojos del espíritu”. Cuando al fin son descubiertas, es que han perdido su vigor, su vigencia, ya han sido superadas o degradadas. En cierto modo, el espíritu solo se autoaprehende en las vivencias de su falsedad. El espíritu, que es esencial visión, nunca se ve a sí mismo, exactamente como nuestro ojo. Por tanto, somos ciegos para el fundamento formal de las auténticas intelecciones vigentes, las que de veras nos conducen y guían.

Merced a esta funcionalización prodúcese, por tanto, un nuevo y más profundo crecimiento del espíritu, justo por ser de índole formal, categorial. *Crece el sujeto mismo*, en cuanto aumenta su capacidad de visión. Pero esto no es todo. El espíritu no solo tesauriza y funcionaliza, sino que se transmite, se contagia de mente en mente, se multiplica. Esta forma cuantitativa de crecimiento, esta expansión y conversión en volandas del tiempo, no proviene de biológica *herencia*. Si se heredara, sería muy fácil conservarla, difícilmente se perdería. De hecho pasaría siempre por la corriente del tiempo en modo casi inalterable, sin esforzado aumento ni merma en las diversas generaciones. No es tal el caso. Lo dramático del espíritu reside potenciadamente en su lucha incesante por crecer y pervivir, en su tensión vectorial, pues en todo instante está expuesto a disminuir, a degradarse y perderse. El espíritu no crece por

herencia indeclinable, cual la biológica, sino por entrega y aceptación, por *traditio*. No se goza sin más por el mero hecho de nacer, se va forjando en la curva misma de la vida, desde constante esfuerzo aprehensor en la cantera del espíritu vigente y común que a todos nos rodea. Lo cual no empece, claro está, que cada espíritu así formado pueda, a su vez, aportar su pequeña contribución a la espiritual riqueza colectiva. De este modo, mediante *tradición de lo funcionalizado*, se cumple en la historia “un *hacerse y crecer* de la razón misma”, es decir, del propio *espíritu objetivo*. Se explica entonces que pueda existir *ahí, fuera, cierto* espíritu puro, sin comunión a cuerpo alguno, en cuanto auténtico *sujeto* y no mera suma de obras espirituales; de otro modo: un “sujeto-exterior” y no un simple *espíritu objetivado*; y que tal *razón* crezca y disminuya *históricamente*, no en recortado proceso *lógico*, cual en rigor sucede con Hegel; y también que dicho espíritu no sea de origen trascendente, pues está afincado en el *humus* mismo de lo humano. En efecto, son los hombres individuales quienes lo han ido forjando por trabajoso esfuerzo y lo conservan con afán. La tradición asegura el perdurar en el tiempo de ese sucesivo actualizarse de la mera potencialidad para ser; que a esto se reduce el espíritu individual, en su origen.

§ 26

Contra Kant, e incluso contra el idealismo alemán, en cuanto todavía conserva cierta identidad racional en todos los hombres, la previa y rígida estructura universal, Scheler niega la *eterna estabilidad* de la razón y su existir *en sí*, con independencia del hombre. No solo hay un *devenir de la razón*, sino que este se va efectuando desde abajo, no desde la razón pura (5). Ciertamente, hay en Scheler la afirmación de un reino absoluto y eterno de esencias, por tanto trascendente y *en sí*, de plena independencia respecto al hombre. Pero dicho absolutismo va siendo vencido en él poco a poco y contra su misma voluntad, justo por el reconocimiento del acceso a tal reino por vía plural e histórica, relativa al ente humano. ¿Así como los círculos de hechos, de “*matter of fact*” son distintos para todos los hombres y grupos, así también pueden ser heterogéneos –sin

perjuicio de la aprioridad, evidencia e indestructibilidad de la validez de las intelecciones esenciales obtenidas— los *grupos de intelecciones esenciales de diversos sujetos* (pueblos, razas, etc.). Su validez no disminuye por ello lo más mínimo..., su carácter objetivo no se merma. Pues, precisamente si existe un *reino de esencias*..., como el acceso a este reino desde los hechos contingentes es un acceso *distinto* para cada hombre, especialmente para los grandes grupos de la humanidad, hay que esperar que las funciones espirituales y sus leyes, formadas por funcionalización..., sean también de naturaleza diversa.” Por lo demás, es un hecho en el pensamiento de Scheler que este reacciona de modo incansable contra el viejo supuesto, forjado por los sofistas especializados en medicina, de una *physis* humana, y sobre todo contra la forma que este supuesto ha tomado en el siglo XVIII, al menos en su corriente racionalista (6). En la citada conferencia sobre *Las formas del Saber y de la Cultura*, pelea una y otra vez contra Kant y el setecientos: “El gran error del siglo XVIII —error fatal para la suerte que ha corrido el ideal de la humanidad en el siglo XIX— fue proponer por modelo de cultura la “Humanidad”, en la forma abstracta de esencia racional, igual en todos los hombres.” Y poco después: “El siglo XVIII, Kant inclusive, se equivocó al no advertir que el *espíritu mismo* crece realmente en la historia y que crecen sus formas —llamadas *a priori*, en idioma filosófico— de pensar, intuir, valorar, preferir, amar, etc.; se equivocó al suponer una constancia histórica de las formas de la razón.” Y exclama con vehemencia: “No, no; existe un crecimiento espiritual —como también, claro está, un desmedro del espíritu—, independiente de los cambios biológicos y nerviosos del hombre.” Para justificar este aserto, se cita a sí mismo (7): “Cambios en las formas del pensamiento y de la intuición...; cambios en las formas del *ethos*, como formas del preferir un valor a otro..., cambios en el sentimiento del estilo y en la voluntad artística...; cambios como el de la primitiva concepción organológica del mundo en Occidente —que alcanza hasta el siglo XIII— a la posterior concepción mecánica...; son cambios de un orden de magnitudes —no digo de una magnitud— enteramente distinto al de los cambios que tienen lugar, por ejemplo, merced a acumuladas aplicaciones de una inteligencia ya desarrollada —como la correspondiente a la forma occidental de la

lógica—, o al de los cambios de la “moralidad práctica” y adaptación de un *ethos* determinado a las distintas circunstancias históricas.” E insiste: “Nada hay más importante que esta diferencia: que sean las *formas mismas* del pensamiento, de la valoración y de la intuición del mundo las que varíen, o que sea tan solo su *aplicación* a los materiales de la experiencia, sujetos a ampliaciones cuantitativas e inductivas.” El auténtico crecimiento del espíritu se produce, pues, mediante *funcionalización*, ya que merced a esta varían, crecen o decrecen, no meros contenidos espirituales, sino las *formas* mismas del espíritu, su concreta estructura como *sujeto*. No es *lo que*, sino el *quien* lo afectado no se trata de un medrar acumulativo, sino de una conversión espiritual. Y dicho *quien* es libre, puro espíritu, pues “no está condicionado de ningún modo por una transformación de la *organización natural del hombre* como organismo corporal” (8). Con gran agudeza, y tomando el argumento por los cuernos, rechaza Scheler la tesis positivista del exclusivo decidir biológico de lo espiritual: “Al contrario —exclama—; se puede mostrar... que existe *una* causa liberadora para el desarrollo independiente, autónomo, de la razón espiritual humana como tal —a diferencia de toda existencia psíquica condicionada inmediatamente por el cuerpo—: justamente, la eminente *fijeza biológica*... Precisamente porque el hombre es “la especie animal más fija” en la historia evolutiva..., fue impulsado... a hacer entrar en juego fácticamente la ilimitada capacidad objetiva de desarrollo de su espíritu racional mediante funcionalización de sus intuiciones esenciales.” De ahí la tesis expuesta en la última obra que publicara en vida, *El puesto del hombre en el Cosmos*, cuando en su Capítulo II nos habla de la *autonomía existencial* del espíritu, de su libertad frente al mundo. Por ella está *abierto* a este, puede convertir el *medio* natural en “mundo”. Y no estará de más mencionar —aunque no aparezca formulado expresamente, si bien lo propicia cierta exaltación del afán de dominio—, que late en Scheler el barrunto de una técnica de raíz espiritual por cuya virtud el hombre reacomoda a sí mismo la realidad natural.

Con loable firmeza persigue Scheler todas las consecuencias de esta visión suya del espíritu, incluso las referentes al mismísimo conocimiento de lo divino. He aquí las que más nos interesan. “Afirmamos —nos dice—

una evolución de la razón mediante funcionalización.” Pero la gravedad de esta evidencia obliga a reconocer la *unicidad* de cada momento histórico y la *raíz del cambio en la inmanencia*. En efecto, Scheler no tiene empacho en aceptarlo: “De esto se sigue que las grandes culturas y complejos de conocimientos humanos –ya en nivel del saber apriorístico– son recíprocamente *irreemplazables* e *insustituibles*.” Y en lugar de peraltar un proceso impuesto desde ajena instancia trascendente –cual el de índole lógica en Hegel, Cohen y su escuela–, Scheler acentúa –en sus últimas meditaciones– la actividad misma del único sujeto vivo de la historia, el espíritu *que crece y disminuye, se hace y deshace*. Por tanto, no hay *progreso*, en el sentido optimista y usual de esta palabra, es decir en cuanto evolución predeterminada por su implícita finalidad y cumpliéndose de por sí, en acción constante y necesaria. Lo que hay son progresos y regresos de índole contingente, derivados de lo *cooperativo* en el tiempo humano, de la eficacia de lo *tradicional*, de la valía en las *funcionalizaciones*. Existen *perspectivas* históricas –no emplea Scheler esta palabra– en la aprehensión esencial, y de ahí que constituya un verdadero deber la conservación de tales logros. Escuchemos su expresión exacta: “Puede ocurrir... que una época de la Humanidad, o una de sus partes, lance miradas cognoscitivas al reino de las esencias que *ninguna* otra época pueda estar llamada a lanzar; por ello, las épocas siguientes... están *obligadas a conservar*, como tesoro de conocimiento eternamente válido, eso para cuyo conocimiento les falta las fuerzas del espíritu.” De ahí que toda la historia nos afecte a todos, que constituya en rigor, apretada unidad desde su diversidad forzosamente. Esta consecuencia perfílase en Scheler mediante la idea de *comunidad dialogante*. “En toda cuestión de observancia realmente filosófica... todos los filósofos de la historia universal entera tienen que discutir la cuestión, por decirlo así, *en comunidad* .” Usemos otro giro: *para el hombre lo eterno solo es asequible desde la totalidad histórica*, ya se trate de la intemporalidad de la idea o de la eternidad misma de lo divino. El filosofar, por tanto, solo deviene posible “mediante la *armonía* de los pueblos y tiempos en el quehacer filosófico”; y este proceder se impone ante la mismísima fuente de lo eterno: “es igualmente necesaria la *historicidad* del conocimiento natural de Dios” (9).

Sabemos ya *qué es* la funcionalización y cuáles son sus consecuencias. Conviene precisar ahora *cómo actúan las categorías funcionalizadas*, cuál será el estilo de la aprioridad subjetiva.

Observa Scheler que caben dos teorías opuestas de tal subjetividad. Ciertamente, la kantiana tiende a reducir las categorías a *formas "del" sujeto*; y así *añaden* desde sí mismas algo que falta a lo *dado* en la experiencia. En suma, *producen* cierto complemento a lo real, lo *ponen* o imponen al *informar* el material sensible, carente por sí mismo de figura o esquema, de sentido inteligible. De ahí que las formas sean *puestas* acarreadas desde propia instancia por la *razón pura*. Recogiendo el calificativo de Scheler, es indudable que la teoría kantiana implica una actividad *positiva* del *a priori*. Ahora bien: en fase fenomenológica, desde el *a priori* objetivo que responde al "qué" de la experiencia, se entiende afirmada la existencia de un *orden real*, de esquemas o figuras propios *de las cosas mismas*. En consecuencia, la aprioridad kantiana no responde en nada a lo aprehendido en la realidad, pues procede de sí misma. Por eso se opone Scheler a la clásica teoría "*positivo-formalista*" y considera la aprioridad del sujeto en cuanto disposición *negativa*. ¿Cómo hemos de entender exactamente esta negatividad? Pues están originariamente en lo real, no en la mente, todas las formas aprióricas posibles, y además sus incorporaciones al sujeto son de índole histórica, implícase que el instrumental apriórico siempre será parcial, fragmentario, insuficiente respecto a la realidad misma. No obstante, en cuanto aprioridad para determinadas experiencias, sin duda funciona predicativa y ordenadamente, al igual que ocurre con el *a priori* kantiano. Las categorías, por definición, afirman, predicán. Ya se ve, en consecuencia, que lo negador de su misión no procede de cada forma en sí misma, sino de las obvias limitaciones y exclusividades en la estructura apriórica a cada corte temporal. Todo dintorno limita, excluye de sí su contorno. Cada estructura histórica de la aprioridad impone cierto criterio y rechaza otros. Sin duda es por esto que Scheler define dicha negatividad como un *seleccionar*. Actúan las categorías funcionalizadas a manera de filtros o cedazos que apresan ciertos aspectos de lo real y dejan pasar lo restante. Ahora estará bien clara su tesis: el *a priori* subjetivo no goza actividad *sintética*, sino

selectiva. Lejos de imponerse a las cosas, de añadirles su propia sustancia, la *reconoce* cuando coincide con ellas, la *desconoce* si falta el correspondiente criterio apriórico. Con palabras de Scheler: “No es un positivo *edificar, construir, formar*, sino justo lo contrario: un negar, reprimir, inadvertir de modo regulado, determinado por esencias y conexiones esenciales previamente intuitas.” Insiste: “El *a priori* subjetivo no produce, sino reprime, destruye, reforma... todas las partes o aspectos del mundo que no tienen relación alguna de aplicación e impleción con las esencias y estructuras esenciales previamente dadas. Todo *a priori* subjetivo es, pues, un modo determinado, no de formación, de unión, sino de *selección*.” El idealista criterio de la *síntesis* kantiana era pura imposición esencial, orden previo e independiente a los caóticos datos; en cambio, el metro realista de la *selección* scheleriana no aporta desde sí mismo orden alguno, se limita al objetivo medir, *reconoce* lo *dado*, respeta humildemente lo ontológico. No podía ser de otro modo, pues el nuevo “positivismo” fenomenológico declara esta fe: “cuanto se descubre en lo *dado*... está plasmado, formado *en sí*”. Pero nosotros, escaldados de apodicticidades, recelamos: ¿no añade nada, en verdad? Obsérvese que la progresiva funcionalización enriquece el espíritu, aumenta su capacidad para ver, descubrir en lo real ciertos entresijos antes ocultos; y como contrapartida, que toda categoría funcionalizada, al menos la dominante y erguida en primer plano, deforma o rechaza los aspectos no adecuados a su formalidad y ante los cuales serían aconsejables otras formas aprióricas. Quiérase o no, el reprimir imprime, deja en el ahí su impronta. Conocer no parece estricto reconocer, aceptar, sino también impugnar y disponer. Aunque residiera el orden, lo inteligible, lo esencial, en la realidad misma, la damos a golpes de error. El apriorismo *subjetivo* resulta imprescindible, pero justo al compás de su forzada historicidad. Sin esta, careceríamos de metro, de medida. ¿Y no inquieta que tales errores de mensuración sean precisamente la puerta entreabierta a la verdad? ¿Se nos entrega, de hecho, si siempre funciona la razón desde quebrado, histórico apriorismo? ¿Qué nos garantiza, entonces la absolutividad de lo descubierto? Más aun: ¿viene dicho apriorismo de auténtico *descubrir*, o se forja por esquemática *invención* basada en objetivas comprobaciones? Ya se advierte: el realis-

mo conjugado a lo histórico nos devuelve, *velis nolis*, a cierto idealismo. Pero, ¿no habíamos sido expulsados de este, al menos en cuanto *esencial* aprioridad? Todo aconseja prudente comprensión de ambas facciones en pugna; todo sugiere cierta concertada, dual cooperación.

§ 27

Permítaseme una metódica demora. Aunque solo sea de pasada y a modo de sugerencia, quisiera subrayar qué fue lo *perdido* por Kant en su réplica a la crítica de la causalidad en Hume. Este hablaba de ciertas “ideas de ideas” que podían ser útiles y válidas respecto a las “ideas de impresiones”. Con ello estaba *palpando*; en cierto modo, la funcionalización. Kant va más allá que Hume, pues en rigor la *vislumbra* al concebirla como actividad *trascendental*. El error de Kant, sin embargo, el que le lleva a perderse por los utópicos caminos de la *razón pura*, consiste en ir olvidando, hasta casi impugnar, la historicidad de estas incorporaciones a la instancia subjetiva. De hecho reduce la razón a *naturaleza* o *physis* humana, a forma invariable y en goce de una vez por todas. Sus famosos juicios sintéticos *a priori*, ¿no proceden más bien del afán por salvaguardar la universalidad y necesidad de la razón, la absoluta validez de los juicios analíticos –aunque en matiz diverso al tradicional–, que del humilde rendirse a los hechos como punto de partida? Cuando en la *Introducción a la Crítica de la razón pura* advierte que todo conocimiento “comienza con la experiencia”, pero “no se origina todo él en la experiencia”, afirma mucho más de lo justo y razonable, pues a tal giro postula nada menos que una *espontaneidad* de origen *radicalmente opuesto* a la *receptividad*. En todo caso, ¿no es esta la forma clásica que ha tomado la doctrina kantiana, aunque en el propio Kant existe el reconocimiento de una *adquisición* de las formas –“por la acción misma del espíritu”– a partir de la experiencia, según he subrayado ya? Pues bien: la funcionalización de Scheler viene, exacta y precisamente, a poner las cosas en su punto. Las dos instancias solo serían opuestas en su función, no en su origen. Es más: al acentuar la historicidad de la instancia apriorica subjetiva, no solo niega “la acción misma del espíritu”, sino su aparecer de golpe,

en modo concluso y cabal. Lo *puesto* del hombre no procede de una tarea ideatoria definitivamente lograda, pues en principio la realidad es inagotable. A esta luz se comprenderá el equívoco subyacente en la famosa tesis kantiana, la del *prólogo a la segunda edición* de la *Crítica de la razón pura*, según la cual “solo conocemos *a priori* en las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”. Para Kant se trataba de un *poner* “de” y “por” *razón pura* con *universal* vigencia para *entes racionales en general*, por tanto a nivel superior al de nuestra especie terrena. A partir de la funcionalización scheleriana y su crecimiento del espíritu, ese *poner* ya no resulta absoluto y universal, sino que se relativiza desde el hombre y su temporalidad. El sentido *humano* del *poner*, de un lado se debilita —en cuanto se reduce a *seleccionar*—, pero de otro sin duda cobra significación fuerte. Ya no aparece la *razón pura*, separada y en sí, rígida ponente de formas; es el *hombre histórico*, inmerso forzosamente en el *hic et nunc*, quien *selecciona* desde sus maneras categoriales de ver y de predicar, de reconocer la realidad. Scheler no llega, sin embargo, a la acepción fortísima visible en *La voluntad de poder* de Nietzsche, cuando este afirma, preciso y tajante: “El hombre no encuentra en las cosas sino lo que él mismo ha puesto en ellas.” Es decir, ahora lo *puesto* no adviene de por sí desde el seno de la realidad y al sesgo de la humana tarea ideatoria, sino que se confiesa *impuesto* “por” el hombre en cuanto secuela de su voluntad vital, de su afán de dominio. Scheler medita bajo el patronato fenomenológico de la aprehensión de esencias, se arrodilla ante la realidad. El ímpetu filosófico de Nietzsche origínase en poderosa intuición del ascenso humano, pues siente como nadie que el hombre lo es todo y solo se logra desde sí mismo en enorme combate con la sorda naturaleza. Justo por ello, su designio no pretende *descubrir*, sino *inventar*, *sub-poner* el ascendente esfuerzo de la vitalidad humana.

La concepción scheleriana del espíritu respeta a su modo la amarga paradoja de lo humano: nuestro estar dentro de lo temporal e histórico autonegándose siempre en escapadas a lo utópico e intemporal. Y hasta cierto punto nos prepara al sentir filosófico más vivaz de nuestro tiempo. Desde luego, era Scheler un realista —lo fue radicalmente en sus comienzos—; pero su puesta en marcha del espíritu, la temporalidad que

le estremece, de por sí propicia, casi nos obliga a franca actitud superadora. Scheler, aunque no traspasa el umbral, ha abierto la puerta. Y le puso por gozne la funcionalización. No ha sido, claro está, innovación absoluta. En el fondo, podría decirse que viene a perfilar técnicamente un lejano y reiterado presentimiento, de indudable progenie realista. No se extrañe, pues que se descubra desde tal deje clásico. Para Scheler las categorías no son formas de la razón misma y de por sí, sino trasuntos del “qué” eidético. Y a su estilo conservan la huella de origen. El crecer del espíritu, más que conquista del esforzarse espiritual —en lucha a brazo partido contra la realidad—, parece resultado forzoso de la humilde entrega de las cosas a la milagrosa ideación. Reiterémoslo a otro sesgo: el acentuar scheleriano no destaca tanto la energía funcionalizadora, el humano afán, como el pregnante vigor de la aprioridad objetiva, de la recia racionalidad que en sí porta y derrama a placer lo real. Es hermosa su fe, pero ya sabe el lector que a nosotros no nos embriagan las esencias. Estamos en extremo opuesto del sentir. Y si concedemos a la funcionalización toda la importancia que merece, será justo *para realzarla desde su íntimo dinamismo*, en cuanto espléndido *esfuerzo, estrictamente humano*, contra la rebelde ceguera de *la realidad*. Vemos la fundamental raíz en dialéctico vaivén. Ni la *res* ni la idea nos parecen ya radicales. Muy al contrario, se nos impone el convencimiento de la mutua menesterosidad: no hay espíritu independiente de lo real, pero lo real no goza a nuestra escala independencia alguna del espíritu. El ámbito donde nos asentamos extiéndese por el “entre” de ambas fundamentaciones clásicas. Las categorías racionales son chispas de las cosas y a ellas revierten, pero ante el pedernal de la *ratio*. Ya se entiende que será tarea inagotable. La visión íntegra del mundo resulta, en fin de cuentas, esperanzada encomienda a la *comunidad* histórica de los espíritus. Por lo demás, se anticipa, se condiciona en la singular manera de resistírsenos las cosas al yugo de razón, la consistencia misma del “entre”. Su luz se respalda en sombras; al límite, las transparencias tórnanse opacidades. Ni pura razón ni materialidades puras. En mutua inmanencia se entreveran. La resultante ha de exceder lo mental en solidez, rebajar la dureza real para el muelle acomodo. La estofa del “entre” pesa más que la inteligible luz.

Con esto –otra vez Scheler– eliminase el aparente resabio intelectualista. Al fondo agítase una provocación emocional; la realidad se comporta resistencialmente ante insistencias volitivas. *Primum vivere*. Desde luego, acaso conserve reliquias clásicas esta superación del idealismo. Mantiene firme, no obstante, el hecho básico, en su doble faz: la realidad tiene que objetivarse mediante formas subjetivas, las cuales se originan a su vez desde la objetividad. Deviene inevitable el recuerdo de Ortega, con su estilo terso y lapidario: “Pensamos con las cosas”. En tal ocasión, desde luego, Ortega no se remitía a Scheler, sino a Hegel. Sin embargo, acaso se inquietara aquel de haberle oído explicarse: “Se trata, nada menos, que de la des-subjetivación de la razón. No es, pues, volver al punto de vista griego, pero sí integrarlo con la modernidad, juntar en una síntesis a Aristóteles y a Descartes y, al juntarlos, evadirse de ambos” (10). Entendamos este esquemático programa en ilación dialéctica. Conjugemos el des-subjetivar de la razón y la correlata des-objetivación de la realidad. Esta es de por sí hecho bruto, empecinado y sin sentido. La inteligibilidad que en ella hallamos procede, quiérase o no, desde nosotros mismos. Las llamadas esencias son meras racionalizaciones de su opacidad, no formas reales, esquemas perennes, figuras o sentidos que las cosas encapsulen en sus entraña, en cuanto propiedades suyas. Lo único propio que originariamente arrastran las cosas redúcese a facticidad. Y esta compendia el comportamiento derivado desde las presiones circunstanciales. Se ajustan a la ley de la veleta: *no mudo sí no mudan*. Mas nada circunstancial es de por sí y en modo inmutable. La eternidad no es nota del cósmico dinamismo. Las pretensas *formas* quédanse en *estabilizaciones*. Como si fueren formas, si se prefiere, solo que expuestas a reformas, incluso a quiebras. Se ha comprobado a raíz de los vuelos espaciales. Las muestras de ensayo han sufrido ciertas mutaciones derivadas de súbita mudanza circunstancial. Guste o no, ya es innegable la mera *estabilidad* de las presuntas esencialidades. Por lo mismo, no les viene de propia entraña el transparente *logos* que en ellas afirman. Hemos comenzado por *proyectarlo* al iluminarlas racionalmente y luego creemos hallarlo entre sus carnes. Reconózcase de una vez. El pertinaz error a salvar consiste justamente en la confusión de lo *dado* y lo *puesto*. A su modo lo entrevió Kant, aun-

que desplaza lo esencial del confundir a la vertiente subjetiva. Ortega supo destacarlo. *El estrato más hondo del kantismo* –resume– redúcese a presentar *el Ser en cuanto un para-mí*. A tal luz, “el ser solo tiene sentido como pregunta de un sujeto”. O sea: *el pensar interviene en el ser de las cosas poniéndolo, sin que por ello las cosas, al ser o no ser, se conviertan en pensamientos*, sin recaer en posición idealista. El problema saltaría entonces a la peculiar estructura del sujeto –previo e inmutable, o fluyente y derivado–. Ortega enfoca el Kant de fondo, claro está, en modo alguno el kantismo desarrollado y reconocido como clásico (11). Tal pérdida de esencias no aniquila el funcionalizar, realza su justa dinámica. En vez del origen eidético, este proceder: asimilación formal de lo construido por la histórica razón en base al empírico comportarse de las cosas. En suma, no se apodera de nosotros sin más, géstase por humano esfuerzo en lucha contra la realidad, sirve a nuestra misión de dominio –real o supuesta, no importa demasiado–. Para el más humilde subsistir en el caos circunstancial, por fuerza ha de funcionalizar el hombre. Ahora bien: este esfuerzo –del cual procede nuestra cimera prosapia– no se limita a estricta funcionalización. Al sesgo del vivir, tras funcionalizar se *ob-yecta*. El “ser-respuesta” no solo se eleva a categoría, sirviendo así de criterio o aprioridad subjetiva, sino que se proyecta sobre las cosas, se ob-yecta en el ahí, cual suelto “*ser-respondido*” que dé sentido a lo real y lo torne manejable. Dicho de otro modo, en vez de las esencias predicativas que Scheler presupone, simples “esencias” instrumentales. Y este esencializar –cuyo ímpetu último, desdeñando las cosas, afínase en el *logos* humano– deviene material de *funcionalizaciones y obyecciones*, es la estofa única de toda aprioridad.

¿Quiere decirse, entonces, que nuestra *reforma* de la funcionalización scheleriana niega el funcionar *selectivo*, afirma la *construcción* y el *poner* kantiano, acaso piense en un *imponer* al estilo de Nietzsche? Con pocas palabras podré resumir mi posición. Lo apriorico –no en cuanto a su origen, sino en cuanto a su operar– ni es forma heterogénea a lo real ni parte esencial de las cosas. Con este enfoque solo se alude a dos posiciones extremas. En resumidas cuentas, lo categorial implica algo más complejo y menos exclusivo, justo por su carácter complementario.

Creo que tales formas se *inventan*, se *hacen venir*. Ingeniosas invenciones humanas, de espiritual impulso, aunque no en el vacío, sino *desde la repulsa de las cosas*. No se *descubren* en estas, si nos atenemos al sentido exacto de la etimología de tal verbo: el destapar o descubrir lo oculto en ellas. El ontológico negar la realidad no se queda en componendas. E importa comprender de veras que tampoco inventa el hombre desde la nada, sino *ex aliquo*; en modo exacto, este algo es lo *negado* mismo *desde el porqué del negar*. La cosa, en su aspecto negado, cuenta y pesa en las *invenciones* (12). Contraponiendo a Nietzsche y a Scheler, yo diría que no existe en la formación y operatividad categoriales, ni compulsiva *im-posición* ni *re-posición* forzada, sino libre y respetuosa *com-posición*. Y me la imagino —obsérvese que siempre hemos de *imaginarnos* las cosas, queramos o no, lo confesemos o lo ocultemos— a la manera de la creación poética. Al igual que el poeta niega la realidad, aunque en su negar mismo la afirma de otro modo, inaugurando así un tercer mundo —el poético—, el hombre en su “poética,” ontología complementa, com—pone *invención* y *descubrimiento*. El hombre es poeta en todo, inclusive en su autohacerse. Y ¿no es todo mundo un inmenso poema? Su instrumental funcionalizador resulta, justamente, de índole poética: es *metáfora*. Para no insistir en tal punto —que ha tocado Ortega con sumo acierto—, me limitaré a espumar esta: *El pájaro bebió el agua del espejo*. Del previo *imaginar* —que ya encierra, cual toda imagen, cierto negar—, viene la síntesis metafórica. La imagen: el lago está *como* un espejo. Tras esta *imagen*, donde el lago mismo queda rechazado en cuanto tal por su fundirse en otra realidad, la mera supresión del “como” deviene *ipso facto* afirmación *absoluta*. La *relación* negadora ha sido vencida al ser negada a su vez. Así *se hace venir*, se *inventa*, a partir de una relación *descubierta*, mediante nueva negación. Naturalmente, dicho proceso creador será caprichoso en el poeta; en la actividad ontológica del hombre, por el contrario, cúmplase en modo profundamente serio y motivado. *Invención fundada en las cosas mismas*, podríamos resumir. Tanto en poesía como en ciencia. No dice otra cosa la génesis de la idea de número, puesta en claro por Piaget (13). Y al igual que el vocabulario nuevo de un poeta pierde palpito conforme se difunde y divulga por las repetidas impregnaciones de sus aciertos,

aunque gane en valor comunicativo al degradarse en comunal, así ocurre con las *invenciones* categoriales, con esas nuevas metáforas instrumentales de nuestro “poético”, hacer mundo. Un ejemplo tan solo: los átomos no existen. La categoría atomicidad –tan poderosa en la concepción moderna– se considera *errónea* por una visión estructuralista –típica del sentir contemporáneo–. ¿Qué ha sido esta metáfora de *estructura* en sus orígenes ? Indudablemente, una *invención fundada* y en crítica a un *saber* que era una metáfora. Tal poético vocabulario impregna a fondo la realidad al hilo del conocerla (14). Hoy los “á-tomos” son estructurales, justo en cuanto unidades de fuerza. Su pretensa indivisibilidad se ve ahora a partir de un interno dinamismo, muy semejante al del Cosmos, al del Universo en su integridad.

NOTAS AL CAPÍTULO IX

- (1) Scheler, *De lo eterno en el hombre* en el ensayo sobre los *Problemas de la religión*, cap. II, §4. Al mismo lugar pertenecen las restantes citas de Scheler en este capítulo, salvo advertencia expresa.
- (2) Cf. el ensayo citado, cap. II, ahora en su 3, apartado sobre *El espíritu*.
- (3) Según se sabe, Scheler siempre proclama el *ordo amoris* como fondo radical del hombre. Para aprehender la esencia de un individuo –igualmente, la de una época, un pueblo, una familia o un grupo social–, basta fijar un sistema estructurado de estimaciones y preferencias, es decir un *ethos*. “Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* –nos advierte– es la ordenación del amor y del odio.” Y hasta tal punto lo siente así, que afirma: “Quien posea el *ordo amoris* de un hombre, posee el hombre.” Es que el orden estructural de lo humano culmina en el pensamiento, pero la raíz de este corre por los sentimientos de amor o de odio, se reafirma en las formas del querer. “Antes que *ens cogitans* o *ens volens*, es el hombre un *ens amans*.” La selección y apropiación de lo mundano procede de un primer filtraje estimativo del *ethos* en su capa más profunda. Se conoce lo que se ama. “No son las cosas que le sean cognoscibles las que determinan y circunscriben su mundo de valores, sino, al revés, es su mundo de valores lo que determina y circunscribe el ser cognoscible.” Por eso es que la meditación de Scheler siempre tiene en cuenta la raíz emocional. Su teoría de la funcionalización, en consecuencia, recorre de abajo arriba el espíritu, penetra por todas sus dimensiones. Y nunca deja de subrayar lo que, en el corriente uso filosófico, suele olvidarse más: voliciones y pasiones (cf. las citas anteriores en su ensayo póstumo *Ordo Amoris*).

Poco después del trabajo sobre los *Problemas de la religión*, ya citado en el texto, exactamente en 1925, pronuncia Scheler una jugosa conferencia –editada por Ortega en España al año siguiente– donde figuran algunas precisiones sobre nuestro tema, y sobre todo cierto ejemplo de funcionalización en el *ordo amoris* que citaré íntegramente. Trátase de *El saber y la cultura*. Y dicho ejemplo de funcionalización emocional –súbito, además– se centra en la vida de Goethe. “Goethe –nos dice– ha vivido toda su vida en cierto ritmo amoroso, compuesto de goces beatíficos y acerbos renuncias, de “hermosos momentos” –que el corazón quisiera detener– y de sagradas resoluciones para continuar adelante, hacia una infinita lejanía de cultura y de espirituales hazañas. Este ritmo amoroso, que siempre sintió Goethe como la sustancia misma que constituye la tragedia de la vida, probablemente fue adquirido por él en *un solo* instante, en un instante vivido con singular intensidad; y esta única emoción se convirtió, para él y hasta su extrema vejez, en la *forma* y estructura de su amor a la mujer *en general*, y también en la forma y estructura de su modo de concebir en general el fenómeno de lo trágico en el mundo. Me refiero al sencillo episodio de Sesenheim con Federica.” Se comprenderá así, en toda su extensión y profundidad, la extraordinaria importancia de este descubrimiento de Scheler.

No solo somos artífices de nuestro pensar, sino también de nuestro amar y de nuestro querer. Es decir, nuestro íntegro estilo vital no nos viene impuesto por naturaleza estrictamente, puesto que brota *dentro* de nuestra vida, toma forma propia desde la personal reacción en el vivir. La funcionalización no puede considerarse, por tanto, mera actividad de la especie, sino del individuo en cuanto tal. E implica algo más que conversión *psicológica*, pues su ámbito estricto coincide con el estrato espiritual.

No estará de más que se recuerde cierta valiosa distinción de Scheler: *alma* colectiva, *espíritu* colectivo. Aunque parta de distinguir antiquísimo, su referirlo a lo colectivo enriquece la visión ethológica, y además aclarará su primado del *ordo amoris*. Dice: Hay dos categorías esenciales para la Sociología del Saber: “Como *alma* colectiva designamos al sujeto colectivo de las solas actividades psíquicas que no son realizadas “espontáneamente”, sino que “se realizan” ellas...; por el contrario, como *espíritu* de una colectividad nos referimos al sujeto que se constituye en la realización en compañía de actos *espontáneos*, plenamente conscientes y referidos intencionalmente a algo objetivo.” Añade: “El alma colectiva “crece y actúa”, por decirlo así, en todos los hombres, aun cuando duerma; y su actuar solo es “orgánico” en el sentido romántico. El alma colectiva es, por su origen, impersonal, anónima; el espíritu colectivo solo aparece, por el contrario, en *representantes* personales de él.” Y se resume así: “Toda riqueza *espiritual* de una cultura es, por ende, constante renovación y, al par, innovación, es *creatio continua*. El alma colectiva actúa en la colectividad “de abajo arriba”; el espíritu, “de arriba abajo”, es decir por medio de *élites*, jefes o modelos personales” (*Sociología del Saber*, II, A). Añadamos por nuestra cuenta: en lo colectivo, el alma no sobrepasa lo racial, por su íntimo contacto a lo somático; el espíritu, por su parte, muestra cierta indiferencia a lo corporal, pues se contagia desde sí mismo.

- (4) Cf. La famosa Disertación de 1770, sobre *La forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*, Sec. III, 15, al final. Insiste en ello, con mayores precisiones, veinte años más tarde, a los nueve de publicada la *Crítica de la razón pura*, en la *Respuesta a Eberhard*, de 1790, Sec. I, apart. C.
- (5) Cuando en 1924 presenta Marcel Mauss a la *Société de Psychologie* parisién su Comunicación sobre *Relaciones reales y prácticas de la Psicología y la Sociología* –incluida, el año 1950, en el volumen *Sociología y Antropología*–, surge en el debate entablado el problema de las *categorías del espíritu*. En la réplica, Mauss sostiene: “Las categorías aristotélicas no son las únicas, en efecto, que existen en nuestro espíritu... Es preciso, ante todo, formar el mayor catálogo posible de las categorías; es preciso partir de todas las que se pueda saber que fueron utilizadas por los hombres... Lo pequeño y lo grande, lo animado y lo inanimado, lo recto y lo torcido, han sido categorías. Entre las con “idas, tomemos, por ejemplo, la de sustancia, a la cual se ha concedido atención muy técnica. ¡Cuántas vicisitudes ha tenido! Por ejemplo, entre sus prototipos, tiene otra noción, particularmente en

India y Grecia: la de nutrición.” Y añade: “Todas las categorías no son más que símbolos generales, los cuales, como todos los otros, sólo muy lentamente han sido adquiridos por la humanidad. Es preciso describir este trabajo de construcción”. Concluye Mauss con estas palabras: “Creo sinceramente que, mediante esfuerzos conjugados, provenientes de direcciones opuestas, nuestras ciencias –psicológicas, sociológicas e históricas– podrán intentar un día una descripción de esta penosa historia” (*Sociología y Antropología*, apéndice a la citada Comunicación). Años más tarde, en 1938. Mauss vuelve a tocar el tema en el capítulo I de su trabajo *Una categoría del espíritu humano: la noción de persona, la de yo* –también recogido en el mismo volumen–. Como el título indica, estudia históricamente las sucesivas fases de esta categoría. Y termina su análisis con estas palabras: “Decimos que la antropología social, la sociología, la historia, nos enseñan a ver cómo *camina* (Meyerson) el pensamiento.”

- (6) Los empiristas y materialistas de tal siglo, más dominados por la idea de *physis* natural –si se me permite la redundancia– que por la de *physis* humana, están lejos de admitir esa universalidad de la razón que tan cara había sido a Malebranche y a los racionalistas todos. Es de justicia consignar al respecto la posición del barón De Holbach. En su obra, de 1770, *Sistema de la Naturaleza. O de las leyes del mundo físico y del mundo moral*, insiste mucho en la dependencia del hombre respecto a las leyes físicas del globo, de forma que las variaciones de este producen efectos concomitantes en aquel. “Si la tierra, desplazada, cesara de recibir los mismos impulsos e influencias por parte de causas que actúan ahora en ella y le dan su energía –nos advierte–, la especie humana cambiaría para dar lugar a seres nuevos.” Y continúa: “Suponiendo, pues, cambios en la posición de nuestro globo, el hombre primitivo quizá diferiría más del hombre actual que el cuadrúpedo difiere del insecto. Por tanto, el hombre, al igual que cuanto existe en nuestro globo y en todos los restantes, puede ser considerado como en vicisitud continuada. Así, el último término de la existencia del hombre nos es tan conocido e indiferente como el primero. Y no hay contradicción alguna en creer que las especies varían sin cesar, y nos es tan imposible saber lo que llegarán a ser como saber lo que han sido” (cf. el t. I, cap. VI: *Del hombre*). Naturalmente, este determinismo de lo físico y sensible afecta las facultades intelectuales. Por simples razones de economía, citaré algunas líneas de la *abreviatura* que sigue a la obra misma en ediciones posteriores –cito por la de 1820–: “El alma no es sino el cuerpo mismo” (cap. VII). “Todas las facultades intelectuales... son modificaciones debidas a los objetos” (cap. VIII). “El temperamento decide de las cualidades intelectuales... El alimento, la calidad del aire, el clima, la educación, las ideas que se nos presentan, determinan la especie.” “El espíritu es una consecuencia de la sensibilidad física.” “La razón es la naturaleza modificada por la experiencia” (cap. IX). “Las ideas que se creen innatas son las familiares que están como identificadas con nosotros mismos.” “Todas las ideas, las nociones de los hombres, son adquiridas” (cap. X). “El hombre es un ser físico,

sometido a la naturaleza, y, por consecuencia, a la necesidad” (cap. XI). Todo este enfoque es materialista, claro está, y en tal sentido no será aceptado por nosotros. Pero debe reconocerse que está libre por completo del prejuicio indicado en el texto. Para el barón De Holbach no existe el hombre idéntico, universal, logrado de golpe y en modo invariable. Así pensará Taine años más tarde, cuando pone lo humano en función de un determinismo radicalmente exterior.

He aquí cómo se expresó Dilthey al respecto: “El tipo “hombre” concluso, dotado de determinado contenido, constituía el supuesto predominante en el pensamiento histórico de griegos y romanos. También sirvió de base a la doctrina cristiana... En el mismo supuesto se apoyaba igualmente el sistema naturalista del siglo XVI.” Al fin viene la reacción: “La disolución de este sistema naturalista fue iniciada por el espíritu analítico del siglo XVIII. Partió de Inglaterra, donde la más libre contemplación de formas de vida, costumbres y mentalidades bárbaras coincidían con las teorías empiristas... Este espíritu fue trasplantado a Francia por Voltaire y Montesquieu.” Añade que Hume y d’Alembert, Condillac y Destutt de Tracy lo vieron “bajo el influjo de la diversidad del clima, de las costumbres y de la educación”. Subraya que “de los trabajos de este siglo XVIII ya surgió entonces la idea de evolución, que habría de dominar al siglo XIX”. En suma: “El tipo “hombre” se disolvió en este proceso revolucionario” (Dilthey, *Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*, de 1911, año de su muerte; en Introducción, 2).

- (7) Se trata de su largo prólogo *Problemas de una Sociología del Saber*, de 1924, recogido en 1926 en el volumen *Ciencia y Sociedad*.
- (8) Cf. los *Problemas de la religión*, en el parágrafo donde expone su teoría del espíritu humano. La cita siguiente corresponde al mismo lugar. “Es interesante recoger esta anotación de Amiel —un profundo analista de sí mismo—: “La riqueza de cada espíritu es proporcional al número y precisión de sus categorías y puntos de vista.” Y añadía agudamente: “Uno solo comprende lo que lleva en sí” (*Diario íntimo*, al finalizar el año 1852). Ya se advierte, por la fecha: los hechos se adelantan a su reconocimiento intelectual; el filosofar complica una incesante liberación de sus propias formulaciones. “No creo sobren aquí ciertas palabras de Reichenbach, en 1930. La filosofía apriorística kantiana —nos dice— sostiene la inmutabilidad de los principios *a priori*, previos a toda experiencia posible. Esta fundamentación “ha desempeñado un papel importante en la filosofía, y aún actualmente es defendida por la mayor parte de los filósofos”. Pero —añade— “la física moderna ha encontrado en su desarrollo el camino para refutar este pensamiento”. Desde la investigación microfísica ya no puede sostenerse la absoluta validez de ciertos conceptos generales: espacio, tiempo, sustancia, causalidad... De ahí esta consecuencia: “Y acaso deba considerarse como el más alto resultado del conocimiento moderno de la naturaleza, que la imagen del universo a la cual ha conducido haya descubierto, al mismo tiempo, una nueva imagen del hombre como espíritu pensante; pues la física nos ha enseñado que la razón no es un andamio rígido de vigas lógicas, que

el pensar no significa la eterna repetición de normas recibidas, sino que el hombre medra con el conocimiento y lleva en sí la posibilidad de formas mentales que, en estadios anteriores, no podía ni sospechar” (Hans Reichenbach, *Átomo y Cosmos*, IV, 19, al final).

- (9) Todas las citas anteriores corresponden a los *Problemas de la religión*, capítulo II, s 4, apartado cuyo título es: *Evolución de la razón*.
- (10) Ortega, *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*, 1928 (cf. Obras Completas, IV, pp. 538–39).
- (11) Ortega, *Filosofía pura* (Obras Completas, vol. IV, pp. 56 y 57). Cf. también el excelente Curso de Heidegger, titulado *La pregunta por la cosa*.
- (12) Por desgracia, el lenguaje resulta tosco instrumento a las finuras de matiz filosófico. Guiado por cierta economía en los elementos instrumentales, solo dispone de los reconocidos y vigentes. Aunque no solo existe para *expresarse*, sino para *comunicar*, únicamente cumple de veras su misión a nivel vital —donde además halla a mano múltiples medio complementarios: tono y gesto, circunstancias, recuerdos sobre la posición particular de cada quien, finalidades comunes, etc.—. En plano intelectual, en la investigación, se perfilan esquemas que a veces se pierden *ipso facto*, justo por la insuficiencia del lenguaje en uso. De ahí que sea forzoso detenerse en la expresión misma, peraltar la significación mentada, hacer valer ante los otros —y a la larga, ante uno mismo— el especialísimo giro que cierto término tome al curso de nuestro meditar. La dificultad aumenta cuando el esquema mental obliga al empleo de dos términos, cada uno de los cuales postula a su vez dichas aclaraciones. En el caso del texto, trátase de las palabras *negar* e *inventar*. Y justamente, en cuanto referidas a *las cosas*. De ahí esta nota.

Inventar—dice el Diccionario de la Academia— implica hallar o descubrir, a fuerza de meditación e ingenio algo nuevo o desconocido. Pero el uso acentúa otros aspectos, y por ello recoge el Diccionario estas acepciones: el imaginar o crear del artista, el fingir hechos falsos. Añade, como sinónimos, el engaño y la ficción. Dice del inventor que finge o discurre sin otro fundamento que su voluntad o capricho. Ahora bien: ¿qué sucede, de hecho, en el inventar donde no intervenga libérrima actividad de la fantasía, sino solo mesurada y respetuosa actitud de razón? A tal giro, entramos en la ciencia. Enfoquemos, pues, la invención matemática, que parece —dentro de la invención científica— la más aislada del mundo exterior. Y preguntemos cómo la comprenderá el matemático.

En *La Ciencia y el Método* nos ofrece Poincaré todo un capítulo sobre *la invención matemática*. Inventar —comienza— es discernir, elegir. Pero lo elegible no es algo ya dado y sin más, sino precisamente cierta *combinación* de hechos matemáticos que conduzcan a la formulación de una ley. Las combinaciones posibles son infinitas; la mayoría, estériles, no fecundan legalidad. Y observa Poincaré que estas no se presentan al espíritu del inventor. ¿Cómo se aboca, pues, a la elección fructífera?

Recorre este matemático —dando al paso interesantes confesiones personales— a la actividad subconsciente. Tras los esfuerzos racionales comienza el afán oscuro del yo subliminal, hasta que brota la súbita iluminación intuitiva, la cual debe completarse, racionalizarse, reintegrándola al plano consciente. O sea: la inspiración viene del trabajo —cual ya decía Baudelaire— y al trabajo retorna. La clave, por tanto, reside en esa oscura elaboración subconsciente. Para desvelarla, peralta Poincaré la valía de tal proceso: “El yo subliminal no es, en modo alguno, inferior al consciente; no es puramente automático, pues es capaz de discernimiento, tiene tacto, delicadeza, sabe elegir, sabe adivinar.” Añade, incluso: adivina “mejor que el yo consciente, en cuanto triunfa donde este había fracasado”. Descarta, por tanto, el automatismo y el azar, pone en el hueco cierta búsqueda guiada. Justo por ello, disminúyense así las combinaciones posibles, céntrase la actividad subliminal en las idóneas, de las cuales solo conocerá la conciencia la más apta, la elegida. ¿Y qué guía interviene en tal proceso? Para Poincaré no hay duda: “un verdadero sentimiento estético que todos los verdaderos matemáticos conocen”. Por eso asevera: “Esta especial sensibilidad estética es la que ejecuta el papel de criba delicada.” Quien carezca de ella “jamás será verdadero inventor”. Sin embargo, a continuación reconoce Poincaré la insuficiencia de esta explicación primera. Desde luego, la sensibilidad estética interviene, pero la economía de esfuerzos obliga a otro explicar complementario, que reduzca a su vez el número de combinaciones elegibles. Recorre entonces a la presión del trabajo preliminar, del previo enfoque consciente, sin duda de carácter problemático y atenido en todo momento a pleno rigor lógico. Para Poincaré, esto complica “un fin perfectamente determinado”. Dicho a nuestro modo, el ámbito problemático prefiija el contorno exacto dentro del cual aparecerá la combinación buscada. Y ahora nos permitiremos cierto complemento a esta hipótesis segunda. El propio Poincaré toca a su puerta al advertir que la inspiración no nace hecha, solo será punto de partida al cálculo racionalizador. Las reglas de todo cálculo “son estrictas y complicadas, exigen disciplina, atención”. En cambio, por el yo subliminal solo cabe ausencia de disciplina, cierto desorden, aunque “este desorden mismo permita... Lazos de unión inesperados”. ¿Qué alienta al fondo de esta oposición evidente? Pues no basta reconocerla, cual Poincaré, conviene entender tanto su oposición como la complementariedad sugerida. El orden del cálculo es el de la *ratio* matemática, sujeta a reglas estrictas y peculiares. Y en tal orden, precisamente, se ha producido de pronto cierto desorden, cierta dificultad al menos, la cual trastorna su fluencia. Por ejemplo, el hombre tenía ante sí la serie de los números naturales; con ellos efectuaba operaciones muy determinadas: los sumaba, multiplicaba y potenciaba; los restaba, dividía y radicaba. Los resultados de este operar retornaban a los elementos de base —los números naturales—. Pero he aquí que surgen dificultades en las operaciones del segundo grupo, las inversas: la división no retorna siempre al número natural. O sea: *desde las cosas mismas*, fue preciso reconocer que apuntaba otro número diferente al natural, otra clase: las fracciones

ordinarias. Aparece dificultad pareja al extraer raíces, la cual lleva al descubrimiento de los decimales –esos números sin término ni orden visible–. Más tarde, ya no se contentará el hombre con declarar imposible la resta de una cantidad dada de otra menor e inventa los números negativos. Toda esta primera extensión de los números denuncia cierto proceso dialéctico. Quiere decirse, que aparece algo nuevo y opuesto a la base de partida –es decir, a los números naturales–, aunque al fin se logre cierta síntesis, pues se procede con los *nova* de tal modo, que en el fondo se conserva o se readapta el cálculo operatorio inicial, el de la serie natural de los números. A este sesgo no parece desprovisto de sentido el interpretar marxista, el cual habla al caso de tesis, de negación o antítesis, de negación de la negación o síntesis (cf. Casanova, *Las matemáticas y la dialéctica marxista*). Y extiende dicho carácter al resto de la generalización del número. Hoy se dialectiza más profundamente aún. Al paso que rechaza la interpretación marxista –“superficial para expresar la naturaleza profunda de la evolución matemática”–, Paul Césari reafirma el carácter *intético* de esta ciencia, y con ello la imposibilidad de entenderla cual riguroso sistema hipotético–deductivo, plenamente analítico. Dicho de otro modo, confiesa cierto carácter *dialéctico* en ella, pues en todo momento, su “desarrollo ulterior entraña un cambio en los principios”. Esto no afecta a la norma de no–contradicción, aunque no pueda establecerse *tota simul*, pues “la estructura de las matemáticas es más bien lógica”; pero sí a su desarrollo, en cuanto es “la verdadera dialectización... La clave de las relaciones entre lo matemático y lo real”. Justo por esto, no puede admitirse un estricto *a priori* en su constitución. En suma, la tesis de Césari postula un reconocer “la presión de lo conocido sobre el conocimiento” (cf. Paul Césari, *La Lógica y la Ciencia*, cap. II, 2, y cap. III, 4). Quiere decirse que la toma de contacto con lo real presiona e impone nuevas maneras de aprehensión. En lugar de formas *a priori*, cierto carácter trascendental que no es principio absoluto, sino precisamente producto obtenido sobre la marcha. En la *Conclusión* a la obra citada, Césari predica una formación de la *razón científica*, dominada por solo dos categorías lógicas, las de necesidad y probabilidad, en modo alguno por la de identidad. Prodúcese una “solidaridad de la experiencia y, del conocimiento; esta solidaridad está ligada, en matemáticas, a su carácter dialéctico, y cuando el papel de la experiencia es preponderante, las matemáticas son capaces de reincorporar lo real”. Adviértase, pues: queda negada así la teoría sustancialista de la razón, dependiente del principio supremo de identidad. No en análisis, en síntesis crece la razón científica –toda razón, debiera afirmarse, en rigor–. De la realidad procede, en definitiva, y a ella vuelve. “La razón científica –concluye Césari– construye implicaciones reversibles y composiciones operatorias de carácter dialéctico, las cuales desvelan en la deducción centros de analogía susceptibles de explicar analogías objetivas.” Solo cabe advertir que el afán racionalizador mantiene sus derechos con la otra mano, en cuanto ejerce la norma de simplicidad: busca lo simple, no lo cómodo. Ya cae el lector en la cuenta –tras el largo inciso– del anunciado complemento a la tesis

de Poincaré. El rigorismo de la *ratio* matemática es opuesto al libertinaje del imaginar en base real y para la vida. Pero tal oposición resulta complementaria, beneficia a ambas partes. La invención científica, la racional y objetiva, procede negando desde las cosas mismas, por virtud de ciertas fallas en su tratamiento, pero reasume la negación en provecho de la *ratio*. La segunda tarea racionalizadora va es algo más que proceso *homologador* (de razón *parecida*), pues *no identifica* lo nuevo a lo antiguo, *amplía* en rigor sus cuadros, siempre desde la base previa y para la incorporación de los *nova*. *Subjetividad* y *objetividad* se sintetizan. Lo real hallará así nuevas formas ordenadoras que le den sentido, pero estas formas, pese al proceso interno del espíritu que las perfila, están llamadas o sugeridas por las necesidades que en lo real halla el sujeto. Las formas mismas no están ahí, *se las hace venir*, son *in-ventadas*. No por puro placer, claro está, ni en modo alguno desde la nada: se inventan para hacerlas valer en lo real y desde la confluencia sobrevenida entre las fallas de la pasada invención y las nuevas dificultades. Así como la libertad carece de sentido en cuanto noción pura, y precisa tomar cuerpo desde su opuesta, la necesidad, así ocurre con la invención y el descubrimiento. Ni pura invención *ex-nihilo* ni puro hallar ahí algo exterior al espíritu. Ha pasado definitivamente la época de las nociones absolutas. Y el problema céntrase ahora en la acentuación de los co-relatos. Por mi parte, y en tanto que las “co-relaciones” no existen por sí mismas, se generan en la dinámica del espíritu ante lo real, creo que la única acentuación viable reside en la estructura categorial del *hombre histórico*. Ni realidad absoluta ni absoluta razón, desde luego pero bien entendido: el poder creador reside en un sujeto *per-sistente*. Lo real en sí mismo, sería del todo indiferente; sus apelaciones y sugerencias son tales, justo por el reflejo humano entre sus sombras. Así acceden los *nova* dialécticos, así se obliga la *buena combinación* de Poincaré.

Preguntémonos ahora qué piensa al caso un filósofo amante de la matemática. Considero útil citar a Le Roy, en su curso del *Collège de France*, titulado *El pensamiento matemático puro*. Conviene adelantar su tendencia, la cual pudiera resumirse en esta frase del capítulo XXVIII: *El analista es más que un lógico*. O sea, que las condiciones puramente lógicas son insuficientes; por tanto, que hay una necesidad matemática la cual va más allá de la simple no-contradicción, obliga a recurrir a nociones de *experiencia*, *hecho*, *realidad*, *objetividad*. Por todo ello, será preciso volver a la *intuición*. Pero, entendámonos: no toma esta en la acepción común. Psicológica, de visión inmediata, instantánea, de las cosas, pues bien peligrosa es por falible. La intuición de Le Roy se cumple dentro de la inmanencia analítica y como preocupación contrapuesta a la de rigor. Apoyándose en declaraciones de Tannery y de Poincaré, concluye reconociendo la misión intuitiva, es decir “esa necesidad del espíritu que sobrepasa la competencia de la lógica”. Concíbese, pues, de otro modo que facultad trascendente y abierta al misterio, justo en cuanto interna a la actividad del analista y de acuerdo a su lenguaje. Entonces se advierte que “significa esencialmente visión condensada de una función lógica

y en imagen que le dé cuerpo expresivo”; es decir, “concepción que se ha vuelto imaginable”. Ya se entiende tal calificar: la concepción del miriágono, no imaginable, sería al caso una intuición intelectual. De otra parte, la imagen solo representa el papel de *notación*, y lo concreto imaginado es simple ilustración, *metáfora*. Por lo demás, tal socorro pertenece a todos los matemáticos, sean de tipo lógico o intuitivo, en cuanto inventores. Por eso se ha llamado –nos dice– *imaginación creadora* a la facultad inventiva. Claro está que los tipos psíquicos intuitivos apelan a imágenes geométricas, mientras los analistas *ven*, con intensidad desconocida por los profanos, “movimientos de métodos, articulaciones lógicas, formas operatorias, mecanismos discursivos”. Y añade: “El espíritu matemático consiste esencialmente en una aptitud para percibir sistemas de relaciones, grupos de conexiones”; ahora bien, “este pensamiento por conjuntos, esta visión amasada de agrupaciones bajo el punto de vista de la unidad, de su función global, ¿no es la intuición misma?” La imagen, por abstracta que fuere, solo sirve de medio o instrumento, no puede confundirse con el intuir mismo. Lo importante será la “conciencia de un gesto operatorio luz intrínseca de un acto de vida intelectual”. Reconocemos en esto la guía mentada por Poincaré. Le Roy la peralta así: “La primera ojeada da más luz que los razonamientos complicados de la demostración rigurosa”, justo porque apunta a ese *plus* invisible al lógico puro. Solo debe subrayarse con vigor que tal objetividad no es ajena al universo matemático. Las fronteras dentro de las cuales se mueve Le Roy no coinciden con las corrientes, las del hombre entre cosas. Una termina en esta intuición inmanente; la otra muestra otra tensión, ahora entre rigor formal e invención (cf., para las citas anteriores, el cap. XXVIII de la citada obra). Entramos, pues, en nuestro tema. En cuanto, según sabemos, interviene la experiencia en la génesis de las verdades matemáticas, incluso en el Análisis puro, “la invención es en este con frecuencia descubrimiento” de igual modo que, en Física, “el descubrimiento es siempre invención”. Hay, por tanto, “hechos” matemáticos, o sea cierta noción de “experiencia”. Se comprueba al observar que los conceptos no–contradictorios deben ser, además, fecundos, útiles, y ello dentro de la ciencia misma, no por su mera aplicación. De resultar estériles, quédanse en vanas identidades, y entonces lo matemático no aparece, solo se presenta un funcionamiento de pura logicidad. El concepto válido es el *bueno*, el *verdadero*; los demás no cuentan. Y añádase que el concepto matemático consiste en cierta síntesis artificial; o sea, una *posibilidad*, un *juego de la imaginación creadora*, un *proyecto*. Reconócese aquí la *buena combinación* de Poincaré, precisamente la orientada a un fin. Y el criterio de comprobación es la puesta en marcha del concepto, el hacerle funcionar para ver cómo se comporta. El *bueno* resulta así el *verdadero*; es decir, los conceptos vencedores en tal prueba ofrecen “el aspecto de verdaderos hechos naturales...”, se imponen cual si vinieran del exterior, cual si fueran dados, cual si emanaren de una fuente extraña al espíritu”. Debe añadirse que esta forma de *objetividad* aparece con tal plenitud, que muestra inagotable fecundidad, incansable potencia de desarrollo.

Ahora se comprenderá a fondo por qué decía Le Roy que la invención era descubrimiento. No se la tropieza, ciertamente, el matemático en el ahí, fuera de sí, pues sin duda comienza en cuanto *proyecto* suyo, pero bien sabe que retorna al universo matemático y dentro de este universo encaja. Justo por ello, precisa Le Roy: hay “un sentido de lo real indispensable al inventor”. Las ciencias constructivas también se topan con un *extus* de experiencia. El ejemplo de los *imaginarios* y los *cuaternos* deviene excelente al caso. Ambos son complejos de números sometidos a leyes convencionales del cálculo; pero ¿qué diferencia! Los cuaternos ni se vinculan a la ciencia anterior ni apenas tienen aplicaciones necesarias. “No responden a un apuro urgente de la ciencia.” En cambio, los imaginarios no proceden de creación ficticia: “están sugeridos, traídos, llamados por toda clase de exigencias previas”, y además “se han mostrado infinitamente fecundos”. Podría decirse que la invención procede de la experiencia y a ella vuelve; solo que la *experiencia* del Análisis complica cierto universo *Sui generis*—una *tercera* realidad, un mundo inventado, aclararíamos por nuestra cuenta —y un espíritu— que tampoco está dado ni es real por sí mismo, pues pertenece igualmente a la *tercera* realidad mencionada, es síntesis en marcha entre el *intus* y el *extus*—; en tal espíritu pueden observarse estas tres características: 1) en cuanto más que lógico, establece conexiones de lo posible con lo real; 2) en cuanto inventor y verificador, se basa en esfuerzos de maduración gradual, no puede improvisar, no patina por lo intemporal, pertenece a su tiempo (Le Roy cita aquí a Galois: “En matemáticas, como en todas las ciencias, cada época tiene, en cierto modo, sus cuestiones de momento: hay preguntas vivientes... Parece frecuente que las mismas ideas aparezcan a varios como una revelación. Si se busca la causa, es fácil hallarla en las obras de quienes les han precedido”); 3) “la obra de verificación matemática implica un trabajo de transformación del espíritu mismo”. Con la adaptación a la necesidad del universo matemático—obra del espíritu, sin embargo—, prodúcese la “creación de un nuevo cuadro de inteligibilidad”. Espíritu y universo no están dados ni prefijados en modo incambiable, crecen uno de otro y sobre la marcha. Aquí pronuncia Le Roy estas palabras, que cito subrayándolas con todo el reconocimiento de su generalidad y valía: “La Matemática no es simple utilización de una lógica preexistente inmutable. Es, sobre todo, génesis de una lógica cada vez más flexible, cada vez mas rica, cada vez más penetrante.” Su progreso depende de “una incesante creación de formas inteligibles nuevas” (cf. el cap. XXV y el comienzo del XXVI). No estará de más relacionar tal enfoque de Le Roy con el de una escuela matemática de resabio realista, casi platónico, cual la Bourbaki, pues esta viene a decir lo mismo en cuanto nos situemos en el ámbito de la estricta tecnicidad, y no ya dentro de los supuestos metafísicos. Los Bourbaki destacan un universo matemático cual un todo de múltiples estructuras. Hablan de tres *estructuras—madres* o fundamentales —la *algébrica*, la de *orden*, la *topológica*—, cuyas combinaciones originan otras muchas. En todo caso, la noción de *estructura* complica cierta legalidad previa, definida axiomáticamente. Tales *formas internas*

—en nada confundibles con la *forma exterior lógica*— obligan a la actividad del matemático de una parte, moldean por otra la realidad experimental —aunque no se sepa bien el porqué—. Limitémonos al primer aspecto, la actividad del matemático. Vemos que los Bourbaki *peraltan* una tesis y *confiesan* otra. La tesis peraltada dice así: “Menos que nunca se reduce actualmente la matemática a un juego puramente mecánico de fórmulas aisladas; más que nunca reina la intuición soberanamente en la génesis de los descubrimientos.” Y la confesión, un poco en segundo plano, es esta: “Las estructuras no son inmutables ni en su número ni en su esencia. Es muy posible que el desarrollo ulterior de las matemáticas aumente el número de estructuras fundamentales... y se puede esperar de antemano progresos decisivos de estas *invenciones* de estructuras” (Nicolás Bourbaki, *La arquitectura de las Matemáticas*, en el colectivo, Le Lonnais *Las grandes corrientes del pensamiento matemático*).

El lector interesado en estos problemas, sin duda me perdonará que insista. Las matemáticas, como el arte y todo lo humano, perfilan dentro de una tercera realidad creada dialécticamente, movida por *invenciones fundadas*. No son algo dentro ni fuera; van creciendo entre libertad y necesidad, en proceso de interna presión que bizquea sobre las cosas, justo porque de pronto se presentan fallas del instrumental. Cada falla apela a nuevas reformas y retoques. En modo eminente, la *funcionalización* de Scheler —su descubrir el funcionalizarse, sería lo exacto— viene a aclararnos la posibilidad de tal dialéctica, nos ofrece su clave. Hasta cierto punto, alienta igual palpito en la distinción de Cavaillès entre “sens posant” y “sens posé”. El *sentido*, nos dice, puede considerarse como *forma* única a lo largo de una sucesión. Así se procede en la exposición sistemática de una teoría matemática. Pero, a veces, “el pensamiento ya no va al término creado, sino que parte de la manera de crear”. Y hay en matemáticas numerosos ejemplos. Se ve entonces que “el proceso no se encuentra condicionado solamente por el carácter estructurado de los encadenamientos, de los cuales es principio la ley morfológica”, sino por cierta disociación entre la actividad y el sentido. “El análisis precedente era incompleto; en el momento en que libera el sentido aparece una dualidad entre *sens posant* y *sens posé*, entre la significación de una operación en tanto que *operada*... y su significación en tanto que *operante*.)” Queda, sin embargo, que estas nociones solo dialogan dentro de una *sintaxis*, son ajenas a una *semántica*; es decir, resultan válidas para el ámbito estrictamente lógico, con sus reglas de *estructura* y de *consecución*, pero no llegan a los conceptos del sistema, a la definición semántica de los objetos mismos. Esta dialéctica interna que Cavaillès descubre, parece copiar la externa, no la suple. Por ello, es “ilusorio el intento de fundar directamente una teoría en la demostración”. Confiesa: “Las solas nociones de encadenamiento inteligible, de sentido, disociándose en *sens posant* y *sens posé*, no pueden bastar. La representación del objeto, dejada de lado, reaparece” (Cavaillès, *Sobre la Lógica y la Teoría de la Ciencia*, II). Y se adentra, a continuación, en el estudio de Husserl, en quien cree

hallar cierta síntesis profundizadora entre logicismo y teoría de la conciencia. Pero ya no interesa a nuestros fines. Podría recordarse también *la filosofía del No* expuesta por Bachelard. No se trata de una dialéctica a priori –nos advierte–; es un supra-racionalismo, en cuanto se construye sobre sistemas racionales con ansias de complementariedad; no confía, por tanto, en la coherencia de dos negaciones; toda negación debe estar en contacto con la formación primera, permitiendo así una *generalización dialéctica*, pues la generalización por el “no” debe incluir lo negado. Para que el conocimiento conserve su eficacia –añade Bachelard–, es preciso que *el espíritu se transforme*. La ciencia instruye a la razón, esta debe obedecerla. “En general, el espíritu debe plegarse a las condiciones del saber. Debe crear en él una estructura correspondiente a la estructura del saber.” Y concluye: “La doctrina tradicional de una razón absoluta e inmutable no es más que una filosofía. Y una filosofía ya prescrita” (Bachelard, *La filosofía del No*, cap. VI).

Resumo. Pese a sus matices diferenciales, sin importancia a nuestros efectos, ya se advierte que las posiciones mencionadas confluyen en una corriente común: la incorporación de los *nova* y el primado de lo real sobre la razón, sin que tal primado implique la pasividad del espíritu, un mero limitarse a tareas descubridoras. En el fondo, la nota más característica parece, precisamente, la de invención en cuanto *hacer venir*. Sin embargo, también coinciden en cierto olvido, al menos en variable difuminar la actividad formalizadora de la razón; si se prefiere, no realzan en modo *expreso* la importancia del funcionalizar. Debe reconocerse que la funcionalización scheleriana, muy al contrario, perfila con vigor el salto de lo esencial a lo categorial. Es mérito que bien compensa su excesiva resonancia realista, ese falso requisito suyo: que sea auténtica *esencia* el contenido previo a la forma categorial. Para Scheler sólo existen *descubrimientos*, no *invenciones*. Y además, su funcionalizar procede desde *positividades* esenciales, recibe un “sí” desde la realidad misma, no arranca desde previas *negaciones* y dificultades. Nuestro funcionalizar, en cambio, parte del *negar* e *in-venta* en real fundamento.

- (13) Superando al psicologismo empirista, se enfrentan dos tesis famosas entre los matemáticos: el logicismo de Frege y Russell, el intuicionismo de Poincaré y Brouwer. El primero reduce lo matemático a la lógica; el segundo acentúa cierto dominio propio y la intuición racional correspondiente. Pero los hechos no parecen congraciarse mucho con tesis extremas. Así resulta, al menos, en la investigación genética realizada por Piaget. “Entre la reducción insuficientemente operatoria de Russell y la intuición directa de Poincaré y de Brouwer, puede existir un *tertium*”, afirma el profesor suizo. Esta tercera posición niega tanto la reducción como la irreductibilidad del número a las operaciones lógicas. Y justo porque el estudio de la génesis de las nociones matemáticas en el niño evidencian un proceso complejo, una clara *interdependencia* entre lo lógico y lo matemático. No hay previo estado pre-numérico caracterizado por estructuras lógicas. Y al mismo tiempo, “la construcción de la serie numérica no es posible a cierto nivel (hacia los 6–7 años), sino apuntalada

por la comprensión de las estructuras lógicas, cuya elaboración insuficiente en los anteriores niveles retardaba la iteración de la unidad”. Una simple diferencia de grado será valedera al caso, para la extensión de los números. Ni el dominio mismo de lo matemático ni la operatividad lógica aparecen espontáneamente y con independencia del hombre. “Es, pues, al poder operatorio en general del espíritu, tanto bajo sus formas lógicas como aritméticas, que se vincula el misterio,” –resume Piaget–. E insiste, más adelante: “Con toda seguridad, la acción de numerar no puede estar determinada por los objetos solos, pues los estructura según un esquema operatorio, el cual es asimilación de las cosas a un doble acto de reunir y de ordenar; y asimilar significa añadir caracteres nuevos que no están comprendidos en los objetos anteriormente a la acción del sujeto.” La experiencia es indispensable, claro está; “pero que la experiencia sea psicológicamente indispensable a la construcción del número, no prueba en modo alguno que este sea extraído de los objetos bajo una u otra forma; pues una cosa es obrar empíricamente, otra abstraer una relación de los objetos en cuanto tales: la relación establecida entre estos puede haberle sido añadida mediante la acción”. La base intuitiva no define sin más al número, pues aparece este en cuanto algo “añadido a los objetos y no extraído de ellos”. El número “está enteramente en el esquema de asimilación operatoria”. Solo que tal esquema no aparece dado sin más, por sí mismo, sino que resulta adquisición, a su vez, de la actividad espiritual humana (Piaget, *Introducción a la Epistemología genética*, vol. I: *El pensamiento matemático*, Parte I, cap. I, §3 y 12). Ya se advierte la aplicación de la tesis de Piaget a la nuestra. La experiencia desde las cosas una vez *formalizada, funcionalizada*, incorporada categorialmente al espíritu, ordena los datos cósmicos para el mejor dominio de la realidad –en base a un sistema de reglas *in-ventadas*, obligadas a aparecer, desde el comportamiento mismo de lo real.

- (14) Me complace citar la filosófica meditación de un poeta, Paul Valéry, en su *Pequeña carta sobre los Mitos*. Define: “Mito es el nombre de todo eso que no existe ni subsiste sino teniendo la palabra por causa.” El mito nos rodea por doquier, hasta el punto de que “es casi imposible de separar netamente de nuestro espíritu”. “Pensad que mañana es un mito, que el universo es otro; que el número, el amor, lo real como lo infinito, la justicia, el pueblo, la poesía... ¡la tierra misma!, son mitos. Y el polo es uno de ellos, pues quienes pretenden haber ido allí no han pensado estar en él sino por razones inseparables de la palabra.” Y estos mitos son *creaciones del espíritu*. Desde su convicción de que *hay algo* constreñido por la “necesidad esencial de suponer un antecedente”, el espíritu “da a luz épocas, estados, acontecimientos, seres, principios, imágenes o historias”. Tras subrayar el hecho mismo, Valéry destaca estas consecuencias filosóficas, aunque en modo más bien alusivo, sin insistir en ellas ni aspirar a coherencia sistemática: “Es por esto que hube de escribir cierto día: ¡Al comienzo era la Fábula!. “Toda antigüedad, toda causalidad, todo principio de las cosas, son invenciones fabulosas y obedecen a leyes simples.” “¿Qué seríamos! pues, nosotros, sin el socorro de eso que no existe?” Llega, incluso, a expresar esta tesis: El

espíritu, “separado de la experiencia, aislado a los apremios que el contacto directo le impone, engendra lo que precisa por sí solo”. En fin, llevado de su poderosa voluntad de forma poética, nos regala esta línea, que prefiero dejar libre de la traición que todo traducir comporta: “Il se rétracte en soi, il émet l’extraordinaire.” No pensemos por ello que lo extraordinario sea mera ficción. Muy al contrario, deviene ciencia y arte ese poder del hombre que impone “a sus fantasmagorías una precisión, una duración, una consistencia, incluso un rigor, del cual él mismo se asombra” (Valery, *Variété*, II, 1929. Cf. También *Leonardo y los filósofos*, en *Variété*, III).

CAPÍTULO X

LA DIALECTICA VITAL

§ 28

El término *dialéctica* está sobrecargado de equivocidad. Diversas filosofías, muy discordantes entre sí, algunas de las cuales ni siquiera mencionan tal palabra, pueden ser calificadas de *dialécticas*. De ahí que al usar esta expresión sea necesario perfilarla cuidadosamente. La vieja dialéctica ni por asomos sueña en negar el principio lógico de no-contradicción, pues incluso lo utiliza como un ariete contra el adversario. Hegel, en cambio, proclama la contradicción en cuanto motor de la dialéctica misma; y no solo porque condiciona el pensamiento, sino la realidad. Desde Hegel este realzar las oposiciones reales se ha ido enriqueciendo en estrecho contacto con las matizaciones fácticas. Hamelin llama *dialécticas* las oposiciones *contrarias* -ya no las estrictamente contradictorias- que desemboquen en una síntesis. Poco después, Petronievics nos habla de conceptos contrarios conjugados sin que la síntesis sea necesaria (1). Sin entrar en más finas precisiones, ya se advierte la conveniencia de volver al viejo vocablo para redescubrir su *étymon*, con esperanza de uso apropiado.

Por lo pronto, ya aparece en su mismo origen cierta complejidad, pues reunía en su seno dos ambiguas significaciones: el prefijo *dia* -emparentado con *duo*-, y *légo*, que equivale a *decir*, pero también a *reunir*, *recoger*, *elegir*. Por su relación con lo dual, *dia* sugiere un *entre* corriendo de un extremo a otro, apuntando al dinamismo que les une. No estará de más recordar que *dialeto* y *recolecta* son vocablos nuestros de igual procedencia. Al través del decir -dialeto- se entiende la gente; en el reiterado reunir -tras recoger y elegir- se recolecta. Parece que ambos enfoques iban ligados en la *dialectica arte* de Platón. En esta, el *decir* funciona en

modo secundario al *descubrir* de la Idea, por tanto al anexionar o reunir. Un íntimo dinamismo la arrastra, nunca se satisface, acaso por ser en el fondo una búsqueda *fuera* de sí misma. ¿Cómo procede tal buscar? En cuanto técnica pensante, sin duda marcha a pasos contados, respetando los enlaces, poniendo cada cosa en su punto dentro del infatigable progreso. Ortega, por ejemplo, la define así: “Pensar dialécticamente quiere decir que cada paso mental que damos nos obliga a dar otro nuevo paso; no uno cualquier, no así a capricho, sino otro paso determinado, porque lo visto por nosotros en el primero de la realidad... nos descubre, queramos o no, otro nuevo lado o componente de ella que antes no habíamos advertido” (2). Subrayemos de entrada que lo apuntado solo nos aproxima *dialécticamente* a dicha técnica, representa un primer paso nada más. En efecto, basta compararlo con otro estilo de pensar, el llamado *pensar lógico*, para caer en la cuenta de su característica. En la *dialectica arte* de Platón el anexionar o reunir lo disperso iba ascendiendo por grados, era una *promoción* a la Idea. La *lógica arte* de Aristóteles, su discípulo, procede de la platónica, aunque justo en cuanto complemento; es decir, equivale al *descenso* desde la Idea -desde lo universal, como dirá Aristóteles-. Y entonces se observa: en lugar de *añadir*, ahora *se resta*. Las equivalencias que sirven a Aristóteles de puente o enlace son de índole *sub-sumidora*: cada aserto, justo en cuanto parcial, queda *dentro* del precedente. Tal es la estructura del famoso silogismo sobre la mortalidad de Sócrates. Esta queda *implicada*, está *dentro* de la mortalidad del hombre como especie. Ahora bien: esta estructura es la opuesta al esquema descubridor que alienta en la dialéctica, el cual muestra índole *ad-sumadora* -en castellano tenemos el verbo anticuado *asumar*, o sea sumar-. También ha perfilado Ortega, con su habitual penetración, este nuevo paso: “Los pensamientos pueden estar ligados... de dos modos. El primero es este: un pensamiento aparece como surgiendo de otro anterior porque no es sino la explicitación de algo que ya estaba en este implícito. Entonces decimos que el primer pensamiento *implica* el segundo.” Y lo califica de *pensar analítico*. El otro modo de ligar pensamientos consiste en yuxtaposición o añadido. Y se realiza muy frecuentemente; desde luego, en todo proceso inductivo, de investigación, de descubrimiento. *Ars inveniendi* y

dialéctica se emparejan. Ahora bien: en tal caso el primer pensamiento “no implica, pero sí *complica* el pensamiento” segundo. Ortega lo califica de *pensar sintético, com-plicativo* (3). Ya se ve que la dialéctica no *sub-pone* ni *im-pone*, sino *com-pone*.

Pero esta segunda nota tampoco agota la caracterización. Tal dinámica *complicativa* del pensar semeja a su modo un proceso germinador; por cada pliegue asoma con lo asimilado lo implícito. Cuanto en el avanzar se vea claro, gobiérnase precisamente desde previa concitación. Y a su vez, lo apresado o *prendido* a nueva luz refléjase iluminando todo lo *comprendido* anteriormente. Creo se divisa ya la índole del tercer avance dialéctico, en este esfuerzo por asir la esencia de la dialéctica misma. Y equivale a reconocer que *conserva* todos sus pasos en el último. Se trata pues de una pauta de promoción donde se *suman* y *complican* los aspectos descubiertos tan apretadamente, que nada se pierde del todo, ábrese la puerta de par en par a todas las idas y venidas del apremio, del vaivén vital. Por eso, el sintetizar no se queda en unir o reunir, propicia un prieto *conservar “a nuevo nivel” lo antes reunido*. El famoso ejemplo del pescador de caña, que Platón nos ofrece en *El Sofista*, lo pone en su punto. El pescar es un quehacer; pero hay quehaceres de dos tipos: en uno se hace algo nuevo, cosas antes inexistentes; en otro, la actividad se limita a aprehender cuanto ya esté ahí por sí mismo. Si al primero puede calificársele de *hacer* estricto, el segundo solo tolera la expresión *adquirir*. Ahora bien: ¿Cómo entender tal adquisición? ¿Cúmplase mediante acuerdo o sin él? Evidentemente, nadie pide permiso a los peces para pescarlos, solo cuenta al caso el propósito del pescador. ¿Y con que estilo se adelanta este acto voluntario? ¿Utiliza la astucia o se impone mediante violencia? La paciente inmovilidad del pescador, la índole misma de su aparejo, ya descubre el engaño, pues se ceba el anzuelo. Por otra parte, el uso de trampas y de ardides sugiere que dicha actividad no persigue cosas inertes, sino organismos, entes vivos. Esta síntesis de datos puede continuar -y se continúa en *El Sofista*- hasta que resulta imposible o improcedente la anexión de otras cuestiones. Cuanto importa del ejemplo redúcese al engranaje mismo de este anexionar. Obsérvese que cada nota destacada solo vale en cuanto *se recuerden* las anteriores. Y siempre

ocurre así -bueno es subrayarlo- en todo pensar averiguativo; o sea, el consistente en preguntarse de veras por lo ignorado; no el de falsía, del vano reponer a luz lo harto sabido. Pensar es, literalmente, *discurrir* para *buscar y guardar*. Se busca y guarda algo pertinente, nunca lo mismo; la *andadura* o aire de marcha sí se reitera, sin embargo: está reglada. ¿Como se regula, entonces, este *andar*? En el ejemplo del citado diálogo platónico hay una regla, en efecto. Y esto indica que, en el discurrir, además de dar pasos adelante, síguese con todo rigor algún criterio definido al darlos. En el intento de entender qué sea pescar, siempre se divide cada pregunta nueva en oposición de contrarios: hacer o adquirir, astucia o violencia, etc. De otro modo: cada síntesis o anexión se produce al compás metódico de cierta *dualidad*. Evidentemente, tenemos con ello una nueva nota o requisito de la dialéctica. Conviene advertir que Hegel ha acentuado abusivamente tal proceder en la suya, en cuanto convirtió y redujo, con osada hipérbole, la simple *oposición entre dos extremos de lo mismo* en *contradicción de sí mismo*. Y así, no solo se fuerza lo contrario a lo contradictorio, sino que de hecho llévase a cabo una degradación de la dialéctica. El intento de explicarlo nos permitirá otro avance en nuestra pesquisa, pues apunta a cierta nota fundamental, sorprendentemente olvidada. Trátase de esto: el prefijo *dia* no solo alude al *entre* o ámbito del criterio dicotómico subrayado -por cuya formalidad *simplificadora* se ponen en juego *exclusivamente dos enfoques*, tan *aislados* entre sí que se repelen, negador uno y afirmador otro-, sino a otra dualidad más nerviosa y vivaz, asentada en *complicativo* ámbito, la cual pisa y niega por afirmarse y crecer. Me refiero al dinamismo alzado a vuelo sobre el primer dual y a su socaire: ese incesante *avanzar* que se apoya entre *lo pensado “a quo”* anteriormente y el propio *pensar “ad quem”* -entre freno y espuela-. La dialéctica funciona, en rigor, entre dos instancias complementarias: la *insistencial* del pugnante pensar y la *resistencial* de lo antes pensado -el plomo en las alas-. Lejos de separarse, ahora el “sí” y el “no” van del brazo, caminan en mutua ayuda. Reducir lo dialéctico -como en Hegel- a estricto proceso *insistencial*, sin duda arrastra consigo doble error, pues ni generaría realidad ni funciona a la pata coja. Lo *complementario* de ambas instancias -y no en cuanto simple secuela, resultado de dual

presencia separada, sino desde dentro, al sincopado e irreplicable golpear de cada enfoque humano- deviene, de hecho, más *complejo* “y” *unitario* -por extraño que parezca- de cuanto habían sospechado, en racionalista encaje, todas las dialécticas clásicas.

Para poner a distancia la dialéctica hegeliana, Ortega califica de “*real*” la suya. Y me parece designación feliz, pues este filósofo peralta precisamente la *cosa*, la *res*, justo como *impulsora del pensamiento*. En nota a la anterior cita orteguiana -la de pasos dialécticos- usa duras expresiones contra Hegel: “La *dialéctica* famosa original de Hegel es, en verdad, miserable. En ella el ‘movimiento del concepto’ procede mecánicamente de contradicción en contradicción, es decir va movido el pensar por un *ciego* formalismo lógico. El pensar dialéctico’ que empleo como modo intelectual y a que el texto se refiere, va movido por una *dialéctica real*, en que es la cosa misma quien va empujando al pensamiento y obligándole a coincidir con ella.” Y se remite, para más clara exposición de dicho enfoque realista, a otro de sus inéditos: *Origen y Epílogo de la Filosofía*. He aquí lo afirmado en este lugar. Como la realidad *es* perspectiva, solo se da en sucesivas facetas. Ahora bien: nuestro verla y pensarla sufre igual condición. Estamos condenados a *recorrer* los sucesivos “*aspectos*” de la cosa; debemos *discurrir* en torno a ella para captarla del todo. Tendremos así correlatos “*conceptos*” del desgranarse constante de “*aspectos*”. Pues un *aspecto* no es nada *en sí* mismo, sino solo resultado *de un mirar*. *Aspecto* equivale a *respuesta de la cosa a una mirada*. Y como el mirar proviene “en cada caso *desde un punto de vista determinado*”, el ‘aspecto’ de la cosa es inseparable del vidente”. Ambas instancias -la facha o catadura de la cosa y el mirar del sujeto- son *requisitos*, algo *sine qua non*. Sin embargo, Ortega, en estas páginas, ¿no acentúa más la instancia resistencial que la insistencial? Aclarando, nos dice: “El ‘aspecto’ es la ‘cosa que nos pone’ la realidad. La pone ella, pero nos la pone a nosotros.” ¿Acaso equivaldrá esto a recelar -a silenciar, al menos- que la *respuesta* lo sea “*de*” *la pregunta*, que esté predeterminada o *pre-sub-puesta* por el *sujeto*, para llenar el hueco o dintorno perfilado por el contorno de la pregunta; por tanto, desde sí mismo y en base a *lo que esté preguntando*? Si así fuere, para Ortega, *la respuesta le puede al preguntar*, dirige este más bien que doblegarse a su

interés. Y múltiples textos acreditarían dicho giro como espina dorsal en su pensamiento. Dentro de un porfiado proclamar la *superación del idealismo*, hay que reconocer cierto *goce realista* en su sentir. “Pensar es dialogar con la circunstancia”, escribió en excelente *Prólogo* al Bréhier. Ya había dicho en 1928, con ocasión de otro jugoso prefacio, esta vez a Hegel: “Pensamos con las cosas.” Ahora, al relacionar “aspecto” y “concepto”, confiesa en modo explícito: hay aquí “toda una dimensión de mi doctrina: que *es la cosa el maestro del hombre*” (4). Dimensión que no contradice -muy al contrario, complementa- otra magnitud dominante: cierto primado de lo individual y monádico.

§ 29

¿Será cierto que mandan las cosas? ¿Y de veras hay cosas?, además. Porque estas -lo dijo Ortega- son *interpretaciones*; o sea, esquemas mentales, construcciones del sujeto. Pero, dejemos de lado este enfoque, al menos por ahora. Reconozcamos que hay cosas y que es preciso partir guste o no, de su ruda imposición o mandato. Las tareas intelectuales se cumplen bajo este imperativo: el de aceptar lo real, la esencia misma de las cosas. Por eso trata el intelecto de perfilar conceptualmente la realidad con todo *rigor* mental, pero también con toda *exactitud* y respeto. Para el simple ejercicio del íntimo poder, para la plena libertad resolutive, le basta y sobra al hombre la puesta en práctica de otros estilos de quehacer, el poético, por ejemplo. El poeta se comporta en su mundo cual un pequeño tirano en su Estado: separa y resta las más agresivas fases de las cosas para luego uncirlas a inesperado yugo. Por eso es la *metáfora* su instrumento favorito: le permite *llevar* las cosas *más allá* de su orden propio, *mudarlas* de aspecto, *trasmutarlas*. Mediante la metáfora cubiletea los datos, los pone donde quiere, hace y deshace lo real sin más norma que su capricho, impone su libérrima voluntad sin reservas. Así es como puede trasmutar el súbito descender de un pájaro sobre el lago -antes comentado- en maravilloso sin-sentido: *la saeta raptó el alma del espejo*. Todos los *tropos*, por lo demás, actúan con la audacia que en su nombre confiesan: *dan vuelta al revés* todas las cosas; pretenden mudar,

barajar, trastocar la normal apariencia de los datos hasta poner patas arriba el orden cósmico. El poeta ejerce despóticamente su libertad en el mirar y decir, dice y ve lo que quiere. *Las cosas como son*, sienta en consigna -con poética desvergüenza- un buen vate y buen amigo, Gabriel Celaya. ¡Cuánta tradición de libertinaje hace falta para que este decir suyo sea poético! Sin tal carga tradicional ni siquiera tendría sentido su pirueta. El filósofo, en cambio, y el científico igualmente, no pueden permitirse tales libertades. Tan sagrada es para ellos la realidad, que quieren despojarla de falsas apariencias. Aspiran a ver de veras y a respetar lo visto. Ahora bien: reconocida la pretensión, debemos confesar que sus sendas actividades no son fáciles de resumir. Reflexionemos: ¿qué es eso que ven de veras? En modo alguno la realidad monda y lironda, sino justamente eso que de ella miran. Ya no es el plano *de la cosa*, sino el *de lo visto en ella*, lo que cuenta. ¿Y *quién manda en nuestro mirar*? El Ortega maduro tiende a decirnos: las cosas; ellas son nuestras maestras. Desde luego el investigador se pregunta por el misterio que encierran; mas solo es un modo de decir. Las cosas no encierran misterio alguno; ni siquiera cabe calificarlas de exotéricas, de externizadas. Es nuestro modo de mirarlas, cierto irónico guiño enfocador lo que las torna misteriosas. Cuando las encaramos limpiamente, sin reservas ni *pliegues mentales*, redúcense a estricto *comportamiento*. Obsérvese que desde este pretenso preguntar científico y filosófico -el de nuda objetividad y cabal respeto- ni se pregunta tan siquiera. Por lo pronto, el preguntar no se limita al simple y abstracto “qué” interrogativo. Jamás se pregunta “¿qué es?”, salvo en subyacente conexión con el contexto. La integridad de la pregunta se manifiesta en su expresión plena: “¿qué es *eso*?”. Dicho de otro modo, se inquiere por la oculta esencialidad de algo fáctico a lo cual apuntamos mostrativamente. Con ello se reconoce que la pregunta va más allá del inquirir en sí, que desemboca en lo inquirido, pero desdoblandose en lo aparente y lo oculto de la cosa. Aristóteles -más realista que el propio Platón, pues baja sus formas reales a tierra- usa una vez esta imagen: “es imposible deshacer un nudo sin conocerlo”. Quería ilustrar con ella esta tesis: “investigar, sin previo plantearse el problema mismo, es como caminar sin saber a dónde se va” (5). Para el realista

Aristóteles, por tanto, lo inquirido, la incógnita problemática, aunque pertenezca a la cosa, no deja de adelantarse en cuanto iluminador esquema de la mente en lo cósmico. El nudo permanecería indesatado, puro enigma, sin el subjetivo deambular por sus vueltas y revueltas. Debemos reconocerlo. Las cosas no se entregan sin más, hay que forzarlas. Y aun así se resisten, pues solo las violamos en el grado exacto de nuestras fuerzas. Cortar el nudo no es igual que desatarlo. Todo depende, pues, del planteamiento del problema. Y este, el problema, siempre será síntesis de datos y de incógnitas, donde “algo” me viene *desde la cosa*, precisamente *a mí*, y justo por ello brota *desde mí* un *cuestionar* determinado, que en modo alguno se alza desde la cosa misma, pues se genera por las fisuras o vacíos que *yo hallo* entre los *data*. Ya se ve con claridad -o tal espero- lo que esto significa: tras el sólido asentarse en lo real *dado*, álzase cierto *poner* humano que perfila algún vacío en la realidad. No se extraña, entonces, que *lo inquirido* tenga como término *ad quem* la cosa misma, pero brote desde un término *a quo* donde nada es simple *en sí*, sino algo *para mí*, desde mi *inquirir* nace. La respuesta realzará el *en sí* de la cosa, pero en tanto y en cuanto responda al *para mí* del preguntar. Justo porque la realidad carece fácticamente de sentido, al menos en su estricta índole de separado ahí, jamás ofrece sentido por sí misma. Ya he dicho que las cosas se limitan a *comportarse*, no resuman espontáneamente luces propias ni inteligibilidad alguna. Millones de veces se ha visto caer manzanas sin que ellas mismas dieran, en cuanto *respuestas suyas*, la ley de gravitación universal. Cierta o no la leyenda, creo nos sirve al caso. La respuesta de Newton acaso se produjera con ocasión de la manzana y su caer, pero -y esto es lo esencial- Newton se respondía a sí mismo. El punto de arranque, el perfilado contorno de una “no-inteligibilidad”, de suyo se antepone a la pregunta explayada e incluso al preguntar mismo. La objetividad de los escorzos, su exacta concepción o captación, el rigor de las conexiones desplegadas en limpia escala jerárquica y secuencias metódicas, no son sino secuelas del resorte inicial: el *desde mí* del preguntar. Tales escorzos son requisitos, claro está, del conocer y pensar determinados objetivamente -del filosófico y del científico-; pero, no son los únicos, ni siquiera los primeros. Antes del justo

ver funciona el mirar, por azaroso que fuere. Cuenta tanto el hombre mismo en todos sus quehaceres -como muy bien sabía el joven Ortega-, que un juicio, una volición, un sentimiento, son *porciúnculas de nuestra vida, instrumentos de ella*. El hombre concreto, sea histórico o de carne y hueso -no el abstracto e inexistente- en todo pone sus sudores y esfuerzo; y justo desde su propia mira, la correspondiente a su vivir, al través de todos los niveles en la unidad estructural, desde la carne al espíritu. La vida es motor y asiento de todo mirar e inquirir; incluso al negarla, al arrodillarse en adoración ante lo inerte; y desde lo más bajo a lo más alto. Ya se adivina lo que esto representa en escala ontológica. El ser es *respuesta a una pregunta*; y esta, aunque a la cosa se encamina, desde *el preguntante* abre la marcha. Antecede al pensar como *diálogo con la circunstancia* la “subjetividad” del pensador, cierta *íntima*, ontológica relación con su contorno. Con exactitud mayor: una *circunstancialidad interna*, pese a la paradoja. La *situación* que cada vida encuentra, se instala cual de por sí en dicha vida, *dentro* de ella, muerde en su intimidad de arriba abajo, madura y medra con ella. Las llamadas, por Jaspers, “situaciones-límite”, solo representan casos extremos de esta indeclinable y esencial paradoja. ¿Quién pensó y escribió este sentir: *Podrás aherrojar mi cuerpo, no mi voluntad?* Un esclavo: Epicteto. Pero todos somos esclavos de nuestra circunstancia, e incluso *desde dentro*, al tenaz perfilarse de la razón, a partir de lo más *insistencial*. Las dos instancias elementales jamás pierden su bélico contacto en ninguno de los terrenos. Por doquier *dialogamos, dia-lectizamos, dia-agonizamos*. En todo caso, será desde lo resistencial *interno* a este batallar sin descanso que acosa el enemigo. Desde este *dentro* cobra ímpetu de veras la fuerza que impera y manda, que no desde las cosas, pues estas se mantienen ahí, quietas y sordas, ajenas a la descomunal pelea de los hombres. Por la entrañable resistencia asoma nuestro afán, nuestra reacción insistencial, nuestro preguntar comprometido.

El hombre, ciertamente, *dice el Ser*. Al reconocerlo así, siempre se ha acentuado, en tal frase, no el *decir*, sino el *Ser*. Ahora bien: la más elemental reflexión descubre en ella cierto adelantar el *decir*. En cuanto se trata precisamente de *un decir, lo dicho* habría de convalidarse

plena y absolutamente para que fuere, de hecho, un auténtico “decir el Ser”. Desde luego, este «decir el Ser» no apunta, en el fondo, sino a un *desideratum*. Pero aunque en efecto el *Ser* realmente *sea* -lo cual parece indemostrable-, y aunque tan presuntuoso *decir* realzara pulcramente la esencialidad del comportamiento calificado de ser, siempre quedará, cual verdad irrefutable, que todo “decir el Ser” resulta simple *dar respuesta*; por tanto, estricta derivación de un preguntar previo. El *responder* -por muy apretadamente que se ajuste a la objetividad y pueda considerarse, por ello, “la” *respuesta* “de” las cosas mismas -siempre es y será correlativo al *preguntar* que lo suscita. Collingwood lo ha visto muy bien; por cierto, en base al plano más *despersonalizado* -el del *logos*-, y a nivel abstracto -el de las *puras proposiciones*-. Por eso ha sugerido una *Lógica de pregunta y respuesta*. En efecto, cualquier proposición no es nada por sí misma: sin la originaria pregunta restaría inválida, reducida a pura *léxis* -siempre coja del negar o afirmar-. Una proposición solo vale de veras en cuanto *proposición-respuesta*, solo se entiende a fondo desde su propio preguntar. El *logos* absoluto no es más que la definición sin fundamento de un esfuerzo patológico, aunque admirable, del hombre. Y sirve, por tanto, para dar medida de su asombrosa capacidad insistencial. Habría que afirmar así que la lógica clásica representa el más *inhumano* logro de la Humanidad. Con original y exacta frase sostenía Bachelard que la lógica funciona desde el *espíritu cualquiera*: Consiste en “no importa quién, acerca de no importa qué, no importa dónde, no importa cuándo”. En suma, implica una *cuádruple reducción*, pues no solo ablaciona la esencia concreta y sus dimensiones circunstanciales, sino que extirpa de modo tajante y brutal el sujeto viviente y su agónico inquirir. Su verdad, siempre fingida en el *sujeto ninguno*, redúcese, además, a algo formal, utópico y ucrónico, siendo así la *verdad ninguna*. Precisamente contra esta lógica del puro juego racional -de la estricta *razón casera*, según giro orteguiano- arremete dicha crítica de Collingwood. Y la ciencia misma, la más objetiva de todas, la física, también repudia hoy tal proceder, pues a su modo confiesa, por boca de Heisenberg: “El objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres.” Y conste que tal subrayar es suyo.

Cuando el razonar y el experimentar llegan a tal acuerdo, empeñarse en la reiteración del prejuicio supone inercia -por no emplear calificativo más grave-. Hoy ya estamos obligados a rebelarnos contra todo pensar o todo conocer de idéntica raíz racionalista -es decir, utópica-, pues en modo alguno se trata de actividades absolutas, cerradas en sí a cal y canto, sino de quehaceres *situados*, insaltables de su sombra vital, forzosamente intencionales por sus dos caras o extremos: la objetiva, sin duda alguna, claro está; pero, conjugada con ella, también la otra, la subjetiva, justo *la de mayor monta*. Y ya sabemos del histórico crecimiento de funcionalizaciones en la razón preguntante. Aunque de las cosas vinieren cual pulcro descubrimiento, siempre alienta la razón al graduado nivel de sus logros, siempre explaya desde su altura las preguntas. En rigor, es el *hombre histórico* quien se agazapa en el hondón de cada preguntar concreto. Por tanto, una razón que cuenta y mide desde el propio caudal, en exacto balance de largo operar con preguntas y respuestas. Como se advierte, por dicho conjugarse del inquirir con lo inquirido declina la absolutividad, objeto y sujeto se potencian aún más como relacionales. *La relacionalidad lo domina todo*. El objeto recobra genético enlace, ese mismo que ya alienta escondidamente en su *étymon*, y así su obstaculidad deviene aspecto, escorzo, faz visible. El sujeto, por su lado, lo es desde la relación misma entre ese aspecto, escorzo o faz, y su imponer o *yectar puntos de vista* a manera de fundamento. No se olvide jamás: los *escorzos* -como ya adelanta su etimología italiana- lo son en el *reducir* de un mirar; en suma, perspectivas de un enfoque. Sin la fundamentadora actividad del hombre, las cosas se agolparían monstruosamente en el mismísimo plano de la retina mental. Dicho en rotundo modo: sin el humano establecer distancias, no habría escorzos, objetos, cosas, realidad alguna. *Porque hay hombre, hay realidad*, ese orden con que *se topa el hombre*. Este es el ente privilegiado de veras: un *quien* cercado por lo resistencial que reacciona insistentemente. Conoce y piensa *porque, de, a, sobre...* Las cosas, tiene que conocer y pensar el *qué*, justamente en cuanto recurso, trampa o engaño *para salvarse del extus, para vivir, sobrevivir* (6).

§ 30

La dialéctica del vivir, el *drama* o *acción* que en ella se representa, no solo es *real* sino *humano*. Y bien podría calificársele de *existencial*, si este vocablo no hubiere sufrido tantos golpes bajos que le dejaron maltrecho. Justo en cuanto “*ex-sistencial*”, entran en juego por dicha dialéctica las dos instancias elementales, y siempre en curiosísima condición de “*mutua inmanencia*”. Me explicaré.

Como ya sabemos, la estructura *ex-sistencial* puede ser definida, *metafísicamente*, en base a las dos instancias del *resistir* e *insistir*. Sobre ella como única realidad *experimentable*, funciona el *vivir* concreto de los hombres. Vida y existencia -decíamos-, aunque ontológicamente solidarias, permanecen a distinto nivel. El nivel de la vida -único apreciable por captación directa- conserva las instancias existenciales en modo matizado y complejo, potenciándose al juego de la *mutua inmanencia*. Con esta expresión -que debe entenderse en su sentido literal- se afirma precisamente: la resistencia ingresa *dentro* de la insistencia, la insistencia se proyecta *dentro* de la resistencia. Repitémoslo con otras palabras: en la vida, a su estricto nivel, cuanto resiste tiene entraña insistencial, y la *vis* insistente es resistencial por su origen. *Esta enorme paradoja resume la clave misma del vivir*. Por estupefaciente y contradictoria que parezca *prima facie*, encierra el hecho radical en su último fondo experimentable. Si el aceptarla se considerare ilógico, el negarla representaría cierta peligrosa incapacidad mental para aprehender y expresar cuanto en la propia mente se alce. Tendemos demasiado a racionalizar la realidad, a obligarla bajo nuestros propios esquemas. Pero las normas lógicas solo rigen para ese estilo de actividad mental donde se siguen los supuestos axiomáticos forjados por el hombre mismo; y en cambio, al fondo de dicha articulación, en reserva inagotable, alienta *la mente misma*, el inmediato instrumento para acercarse al nudo ahí y darle sentido. Desde luego, los hechos incongruentes con tal estilo o manera de proceder -el lógico-, sin duda necesitan comprobarse con exactitud y explicarse con pleno rigor; pero todo negarles por la mera inercia del prejuicio lógico, revela al menos, dicho en términos moderados, cierta flaqueza en la

ingénita aprehensividad. Y es picante que tal decir nos venga de Hegel. Ahora bien: por doquier y reiteradamente *se comprueba* el hecho peraltado, el de la *mutua inmanencia*, y solo dicha inercia de estilo, afincada en hábitos seculares del más desenfrenado racionalismo, oscurece nuestro mirar, rechaza su esencialidad, nos impide reconocerlo. Una *prueba directa* de este aserto sería hartamente complicada y no justificaría del todo su inclusión en estas páginas. Por lo demás, ante una mente ágil y predispuesta al reconocimiento de lo real, bastará la *explicación* del fenómeno, su facticidad, para que se imponga. Así, no solo resulta aconsejable la *prueba indirecta* por suficiente y económica, sino por suasoria y plena. Pero, antes de proceder a esta última y exhaustiva formulación, conviene preparar el camino. Y al caso nos servirá de trampolín un comentario sobre Ortega.

Pese a su tendencia final al realismo -que acabo de señalar-, en cuanto Ortega palpa y apresa con vigor el hecho básico del vivir, todas sus meditaciones se recargan con resonancias de esa mutua inmanencia. Aunque esta expresión no sea suya, más de una vez la he utilizado yo -recogiéndola de Whitehead- precisamente para conceptualizar el núcleo radical de su filosofía. El más profundo avance orteguiano en la formulación de su sentir figura en las páginas introductorias -y únicas redactadas- del que iba a ser, según frase suya, un “mamotreto” metafísico, la *Aurora de la razón histórica*, varias veces anunciado, desgraciadamente en vano. Me refiero a *Ideas y creencias*. Ya conoce el lector lo básico de esta meditación. Las *ideas están en el hombre*, son *ocurrencias* de este. Pero su proyección sobre el mundo -la objetivación de algunas de ellas- las transforma en *creencias en las cuales estamos*; y así “no son ideas que tenemos, sino ideas que somos”. Más aún: las *somos* de modo tan radical, que “se confunden para nosotros con la realidad misma -son nuestro mundo y nuestro ser-” (7). Esto implica una reiterada construcción de *mundos interiores* con sendas figuras, formas, órdenes, estructuras; y además, la proyección de estos mundos interiores sobre la inhóspita e informe realidad desnuda, originaria, a la cual ocultan por completo, pues *ponen ahí*, en sustitución suya, el *mundo total ideado y creído*. Cuanto tomamos por realidad a secas, es de hecho tal *mundo* lanzado desde nuestra intimidad

humana. En el esquema mismo de esta teoría explicativa entra también la tesis de nuestra crédula esencialidad. Ahora bien: aunque apunta en dichas páginas la categoría *objetivación* -acaso el vocablo *obyección* sea más expresivo y menos confusionista-, silénciase otra categoría, sin duda necesaria, la de *funcionalización*, la que *in-yecta* en la mente misma su estructura apriórica. Nosotros, que ya hemos considerado su origen y virtud, comprendemos muy bien su necesidad y positivos resultados. Y así no puede sorprendernos que *el hombre exista por partida doble*, según frase del propio Ortega, es decir en la resistencia de “la realidad enigmática” y en el insistencial “claro mundo de las ideas” (8). Pero el hecho de que el hombre *exista en ambos mundos al mismo tiempo* solo es posible, precisamente, porque cada uno de estos mundos está *en* el otro. Se advierte sin más que esta primera fórmula explicativa ilumina el hecho mismo de la *mutua inmanencia*.

Ya he dicho que tal facticidad del vivir preocupaba a Ortega hondamente, aunque no le diera este nombre. Presionado por su peculiar temática, solía apuntar a ello desde su exégesis del comprender, que puede resumirse en la frase *texto y contexto*. Numerosas veces ha insistido en tal complementariedad bajo diversos enfoques. Todo pensar, todo decir todo hacer, se articula en un ámbito más amplio que el *textual*: el del *con-texto*. Vamos a verlo al hilo de una de sus últimas exposiciones, la más breve y enjundiosa. “El pensamiento de un pensador -afirma- tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*.” Nada de esto aparece expreso, sino *inefado*. El *subsuelo* -de profunda raíz histórica, amplio como un continente- es ignorado por el propio pensador que vive en él. El *suelo* -de construcción reciente y ajena- sí está reconocido por el pensador, pues por sí mismo se ha instalado en él, le sirve justamente como parcela o vivienda desde donde arrancan sus meditaciones. En tal sentido, no dialoga de veras con su *suelo*. El pensar -es decir, el diálogo- siempre es “pensar-contrá”, dinámica disidencia. La meditación reclama, por tanto, un *adversario*. Obsérvese, al paso, que una muy española intuición -de clara ascendencia romana- se abre siempre y se ensancha por el ejercicio meditador de Ortega: la vida como lucha. Este alentar se aprecia en diversos grados por las páginas de nuestros clásicos: es saber humanístico

en Fernando de Rojas, natural oxígeno en Garcilaso, moral imposición en Quevedo, ontológica premura en Gracián. A la luz de esta tradición se apreciará mejor la íntima *vis* que pone Ortega al definir el *adversario*: “Acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de este*, y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia” (9). Ya se adivina en este sentir la agitación polémica que vibra por fuerza en toda dialéctica vital y efectiva. Su *día* no es abstracta oposición lógica, sino un muy concreto y sudoroso pelear a brazo partido por la vida. De modo parejo a “la incesante acción polémica de la razón” que Bachelard destaca, no niega sin más, sino que *se autoafirma negando* y justamente para lograrse.

Así preparados, entremos de lleno en lo que he llamado explicación última de la *mutua inmanencia*. Que lo pensado frente al *adversario* vaya pasando a la condición de *suelo* construido para otra generación, y al fin, en la acendrada esencia, termine profundizándose como *subsuelo*, ya revela de modo incontrovertible estas dos vertientes: de un lado *la penetración del espíritu en la realidad*, de otro *la presión de la realidad sobre el espíritu*. Falta perfilar, no obstante, *la dinámica última y sus focos*. Una noción que páginas atrás hemos propuesto -al tratar del peso ontológico del cuerpo-, la noción de “*aquí-propio*”, cobra ahora todo su valor y pide por sí misma justo complemento. El “*aquí-propio*” es radicalmente subjetivo, pues no solo recorta la carnal porción indivisa de cada quien -es decir, esa del *in-dividuo*-, sino que arrastra consigo ciertos *datos condicionales internos*, los cuales funcionan desde lo profundo de toda actividad ulterior en cada sujeto. Hay un intrasferible contenido asignado a cada quien, con el cual *se topa* al nacer, que por tanto le es *realidad*, justamente la *realidad “suya”*, esa que le es *insoslayable*. De esta realidad *interna* -y en cuanto realidad, fuerza *resistencial*-, se alza condicionada por la individual resistencia toda su energía *insistencial*. A nivel de la vida -decía- las instancias básicas se *complican complementariamente*. Por virtud del “*aquí-propio*”, la instancia resistencial de la existencia *está dentro* de la insistencial y subjetiva. La inmanencia de la realidad en el

espíritu muestra ahora a plena luz su natural asiento. Con ello queda explicado un primer aspecto de la *mutua inmanencia*. ¿Cómo explicar ahora el otro, el que le es complementario, para que tal inmanencia sea, en verdad *mutua* o *mudada*? Pues no debe olvidarse esto: lo resistencial de la existencia aparece *ahí* y en toda plenitud *ab initio*, pero lo insistencial no procede, por lo contrario, de un espíritu previo y separado, ya con figura eterna y propio peso real. No hay más realidad dada y perfilada que la resistencial de origen. La *in-stancia* insistencial solo está en la *ex-sistencia* virtualmente, como simple capacidad para cobrar forma y ejercitarse. De hecho es *con-stancia*, protocolo que crece por reacción subjetiva ante la resistencia. Se concreta en cada caso y mediante esfuerzo individual, como recurso en su particularísima lucha por la vida; o sea, se genera sin previo programa universal, sobre la marcha y con toda urgencia, a trancas y barrancas, siempre desde una originaria pobreza e impulsada por afán tesorizador. El único espíritu viable a los humanos es el formado por nosotros mismos, el conservado luego con avara cautela el transmitido a continuación celosamente y en beneficio de los afines. El espíritu humano es *real* -derivado de la *res*-, adquirido por trabajoso esfuerzo propio, guardado en lo más recóndito de la mente, *traditado* de conciencia a conciencia (10). De ahí su maravilla, pero también su fragilidad. Una hecatombe de científicos y pensadores le degradaría de nivel vertiginosamente. O sea, que el espíritu *vive*, en el sentido más literal del vocablo; a su modo resulta unidad cuasi-orgánica que nace y muere, crece y se multiplica, orientada a finalidades, desbordando lo individual, abierta como especie. Sin duda deben ser subrayadas dos notas diferenciales respecto a la vida estrictamente biológica. Ante todo, que *no se hereda*, pues trasciende de un individuo a otro por *tradición*; en segundo lugar, que la afectan en mayor grado los accidentes, hasta el punto de retrogradarse en súbito descenso. Se ve así que lo insistencial sufre dos limitaciones respecto a lo resistencial: ni está dado sin más ni tiene estable base propia. En definitiva, el espíritu vive parasitariamente, carece de ámbito propio, de basamento real derivado *desde sí mismo*. En consecuencia -bien se advierte sin esfuerzo-, tórnase más *dramática* nuestra pregunta: ¿cómo explicar la inmanencia de lo insis-

tencial en lo resistencial? Las nociones que hemos ido destacando a lo largo de estas páginas se orientaban a este responder. Mediante la *obyección* toman carne real los contenidos de conciencia tras separarse de ésta, *se mundifican*. Cuando en su *realizarse* triunfan de tal modo que llegan a servir de *patrones* a otras experiencias más o menos similares, el esquema formal que las anima se peralta entonces hasta el punto de funcionar por sí mismo, justo en su estricta *forma*, e imperializa sobre la realidad. De este modo, cuanto era *contenido* mental, tras su triunfante rodeo por el ahí deviene *formas* categoriales, estilos de aprehensión y de síntesis. Ya hemos visto con Scheler esta *funcionalización*, por la cual *se eleva* -para emplear una frase de Eugenio D'Ors- *la anécdota a categoría*. Pero lo en verdad importante a nuestro enfoque es esto: al tiempo de “estar” como categorías en nuestra mente -la de cada cual- no dejan de “estar” también, justo como formas objetivas, en las cosas. Y están en ellas porque *así las vemos*. Pues lo cierto es que las llamadas “cosas” jamás se muestran *in-puribus*, en su ceñida materia resistencial, sino bajo el ropaje que insistentemente les hemos prestado. En el sentido *usual* de la palabra, *las cosas no “existen”*, como dice y repite Ortega, *las cosas son interpretación*, por tanto ideas nuestras, *ocurrencias obyectadas*. Dicho con todo rigor, las cosas “*ex-sisten*”, es decir, las lanzamos ahí, en torno nuestro y a nuestro servicio. El lector que halle cierto estorbo en su mente para aceptar tal tesis, hará bien en escudriñar entre sus recuerdos y experiencias. Por fuerza descubrirá así ocasiones en las cuales se quedó *estúpido* ante algo, *estupefacto* -de *stupeo*, pasmarse, admirarse, asombrarse-, hasta el punto de que le saliera de dentro, por sí misma, esta pregunta: “¿qué es *eso*?”. Y acaso recuerde, por añadidura, que al recibir respuesta haya exclamado con igual espontaneidad: “¡Estupendo!” -vocablo que también viene de *stupeo*- (11). Si así fuere -y así espero que sean mis lectores-, deberá confesar entonces que la opacidad sufrida en tal momento le irritaba, era casi insoportable, pues lo normal y placentero es que las cosas no precisen de explicaciones y resumen sentido por sí mismas. Deviene comprensible, por tanto, que hay ahí, por los entresijos de las cosas, embuchada en la sorda y ciega resistencialidad, cierta transparencia mental, formas de subjetivo origen. Y esto ocurre así incluso con los

productos naturales. Sabemos, por ejemplo, que esa determinada naranja vista en mano ajena carece de semillas en su interior, en lo escondido de ella a nuestro ver, pues sus datos externos nos la califican entre las naranjas de tal tipo, y justo porque, en cuanto “cosa” natural, arrastra consigo el material psicológico más diverso: sabores, recuerdos, sentimientos, apetencias y voliciones, desde luego también la creencia misma en su realidad, que es la nota más formal a su *ser percibida*. Pero, además, nos rodean por doquier innumerables cosas artificiales, múltiples productos técnicos. La materialidad de éstos, si bien resistencial por su origen, funciona insistencialmente en virtud de la invención humana que los produjo. En suma: el espíritu del hombre -esta viva y asombrosa “realidad”, forjada en humano esfuerzo desde el inhóspito *ahí*-se proyecta u objecta como producto cósmico, puesto fuera de sí y para su servicio. Cuanto nos rodea rezuma espíritu, insistencialidad. Ahora bien: estas *ob-yecciones* son *ob-jectos*. Ciertamente, son objetos *de* sujetos y *para* sujetos, pero en modo alguno son *sujetos*. Por obvio que esto parezca, conviene subrayarlo, al menos para presentar el problema con toda su tensión. En efecto, a tal sesgo se adelanta la imposibilidad de que el espíritu, él mismo y en cuanto *sujeto* vivo, se alce en lo resistencial, *inmanente a la instancia contraria*. Justo por esto rechazaba Dilthey el *espíritu objetivo* de Hegel, el cual sólo se salva de ser contradictorio en sus términos por estar concebido como enajenación de sí y por sí mismo; o sea, en cuanto efectivo *sujeto*. Lo cual equivale a afirmar una sola instancia, la insistencial, y así la resistencia redúcese a simple *mediación* o recurso del espíritu para volver sobre sí mismo con más plena posesión de sí. Consciente de ambas instancias, respetuoso con la resistencial, Dilthey propone un *espíritu* que podría calificarse de *objetivado* -algo ya muy diverso al *objetivo*-, y en el cual se conserva cuanto exprese y objecte, desde luego con todas sus transparencias, el subjetivo sujeto. Solo que estas transparencias son objectadas; no alienta *ahí*, fuera del hombre, el agente mismo del transparentar. Por tanto, tal espíritu no es *sujeto* auténtico sino producto o secuela de sujetos reales. Dilthey rehusa embarcarse en la tesis hegeliana del estricto *sujeto* aunque objetivo. De este modo, claro está, lo resistencial conserva su autonomía, y al paso fun-

ciona como carne expresiva del insistir propio de todo sujeto humano. Pero -una vez más- el sujeto, el agente *fundante*, quedaríase en plural, multitudinaria colaboración -de no recaer en la vieja tesis de la *res* como fundamento-. Pues bien: a nuestros fines, creo que ya tenemos exasperado el problema mismo. Se trata de *mostrar* que lo insistencial es inmanente a la resistencia, que está *en ella*, con toda literalidad. Repitámoslo con cruel y acerado rigor: *Sólo habrá vera inmanencia del espíritu en la realidad, cuando sea este mismo espíritu, él en persona* -y no los simples resultados de su actividad-, *quien, desplazado de las mentes individuales, se afinque fuera de ellas, dentro de lo resistencial*. Creo queda presentado el problema con tensión tan extrema, que parece aniquilarse desde su propio planteamiento. Pero ya estamos escarmentados de evidencias y apodicticidades. Conservándolo como problema auténtico, debemos preguntarnos, al menos: ¿Será posible?

Solo si fuere posible habrá, de hecho y en modo exacto, un “*espíritu-objeto*”, un “*sujeto-exterior*”, una de las formas básicas de la *mutua* o *mudada inmanencia*. Y en efecto, lo hay. Desde luego, en forma tan especial de ser sujeto, que no coincide del todo con la modalidad al uso de este término, siempre restringido -con clara justificación, mas no sin cierto abuso- al espíritu encarnado, el del hombre individual y concreto. Existe, pese a todo, cierta *entidad ontológica*, sustante en cuanto alienta *por bajo y separada* de los individuos, que si bien no funciona por propio ímpetu y con carnal soporte -pues carece de propia *estofa* material-, logra, en compensación, vida parasitaria por los individuos encarnados, se tesauroiza en sus obras, hiberna en los oscuros pliegues de la común y separada memoria de los hombres, y al menor contacto con estos -siempre que el espíritu individual esté abierto- los contagia de las formas que constituyen su cambiante estructura. Pues dicha entidad, “sustante” aunque de parasitaria condición -por extraño que parezca-, siempre está, justo en cuanto auténtico *producto histórico* del ente temporal llamado *hombre*, en movedizo y fluctuante devenir, asimilando “consistencias” -o inventadas ideaciones- para su pautado crecimiento, en constante peligro de decrecer y aniquilarse. Cual la flecha en vuelo, cae cuando pierde la prestada fuerza de un brazo. Toda ella consiste en

formas de apresar la realidad, de ligar o reunir sus partes, de estimarla y sentirla. Hay, por ejemplo, hábitos de *ver* -en el sentido más literal de la expresión- que son constitutivos de un entorno temporal de dicho *sujeto*, que pertenecen a *la estructura espiritual vigente del momento histórico*, e incluso al punto de contagiar la retina misma en las particulares *visiones* de los individuos. Nunca se ha *visto* el *espacio* de modo idéntico, ni siquiera los colores, pese a las condiciones fisiológicas que propician un esquema invariable de aprehensión visual, según ya sabe muy bien la historia del arte y reconocen diversos estetas con cierto adarme de sentido histórico. Porque el *ver* no es sólo cosa del cuerpo y del instrumental psíquico, sino también -y justo *sobre* tal instrumentalidad- del *sujeto* que *mira*, o sea del espíritu, de la condensación rectora en el extremo superior del eje ontológico que cala la estructura humana. Tal devenir de ese “*sujeto-externo*” no se da cual el ciego crecer de la planta, no brota de la semilla que le servía a Hegel de imagen última para su explicación de la total realidad. Evoluciona, y a veces revoluciona, cuando no involuciona, de acuerdo a una constante finalidad: el máximo poder aprehensivo en servicio del hombre, su creador. Este *sistema de formas* se reduce, por tanto, a la condición de estricto *sujeto formal*. Por eso no coincide plenamente con el *sujeto encarnado*, al cual habría que llamar, con mayor exactitud, aunque de modo menos elegante, *sujeto animado-encarnado*. Propendemos a definir el *sujeto* por sus habitualidades *psíquicas*, olvidando con ello que así le reducimos a la *especialidad* que le enriquece, más también diluye sus notas esenciales. De hecho, en el individuo encarnado, el *sujeto* mismo trasciende en mucho su instrumentalidad psíquica: el llamado “yo” es *mío*, me pertenece, representa la inmediata especificación de mi *sujecionalidad*. El “*sujeto-objetivo*”, claro está, carece de dinámica psíquica y del hervor corpóreo, justo por no ser *natural* a la primigenia unidad orgánica llamada *hombre*, y por ello no goza ni padece los correspondientes contenidos del psiquismo y la carne; pero, en compensación, porta y galvaniza lo *artificial* incorporado a la estructura del ente humano, la sistemática unidad de las *formas* “aprióricas”, ese espirituoso poder de captación mediante el cual pone el hombre su marchamo sobre las cosas; en suma, la estricta función del *sujeto trascendental*. Sin psique, cuerpo

ni materia alguna, desde luego no deja de ser un *puro sujeto formal*, y con toda energía y alacridad, justo por su acendrada especificación. Por eso “*sujeciona*” y nos sujeta *desde ahí fuera*; es patrón y maestro de todos nosotros, pobres entes individuales, dueños y esclavos a la par de psique y cuerpo, esos instrumentos y cadenas que arrastramos de por vida. Y “*sujeciona*”, tanto en la irrepetible unicidad del individuo cuanto en la unidad de las clases y grupos asentados en cierto espacio y tiempo. Por su imposición en el modo de ser sujeto espiritual, nos salvamos de la *animalitas*. Bien lo sabemos en el fondo, por mucho que pretendamos olvidarlo, pues se colabora con él a hurtadillas, se propicia en todo instante su contagio. Y así ese “*sujeto-externo*” se *tradita* a los individuos desde su propia formalidad vigente, aunque siempre en función de los contenidos dominantes en las conciencias individuales, con humano apoyo y en base a las formas categoriales ya adquiridas. Jamás se entrega de golpe. Pide cierto esfuerzo aprehensor por parte del individuo, al menos dentro de la dinámica del aprendizaje consciente, pero también puede traditarse por simple *contagio*. Esta peculiaridad de lo espiritual, la del contagio, debe ser subrayada como merece. Por virtud suya se expande el esfuerzo creador de los hombres egregios, pues obliga a la conservación del espíritu, genera la voluntad de intususcepción espiritual. Y obsérvese, al paso, que desde dicho contagio se comprende muy bien que tan abstracto o separado sujeto formal tenga verdadera vida, pues *solo la vida se contagia*; es decir, lo *vital*, no simplemente lo *biológico* (12).

Por sorprendente que ese “sujeto-externo” nos parezca -acaso por su mismo acendramiento: pura red de formas aprehensoras, sin contenido ni base material-, será forzoso reconocerlo como un *hecho* más de la *realidad*, de *eso con lo cual topamos*. Pues, en efecto, lo hallamos ahí *fuera* de nuestro cuerpo, incluso *fuera* de nuestras conciencias individuales. En lo externo, pero a mano; en equívoca fundamentación con los sujetos encarnados. Sin las formas que esta entidad huidiza nos tradita, permanecería radicalmente vacío el llamado espíritu interior o subjetivo; y justo para serlo, veríase abocado a inventarlas una a una. Su misión, por tanto, es bien visible: evita partir del nivel cero, sirve de “despensa” espiritual en provecho de la temporaria menesterosidad del hombre, para

remediar esta; y la remedia, por cierto, con la típica urgencia de todo lo humano. Claro está que tal *fuera* no significa *absoluta* exterioridad: de un lado fundamenta; de otro, padece condición parasitaria. Además, no dejan de ser curiosas ciertas formas suyas de exterioridad, por las cuales se difumina dicho separarse de la conciencia. En cuanto *sujeto* estricto, ese espíritu acumulado ahí -en ninguna parte y en todas, *res nullius* que se ofrece al uso común de todos los hombres- no parece asentarse únicamente en cosas materiales. Diríase, incluso, que sólo se da en simbiosis con mentes humanas, de las cuales nace y se alimenta, por lo demás. Pero, en cuanto *trascendente* al sujeto concreto, resulta que esas mentes humanas donde lo hallo serán siempre y necesariamente ajenas a la mía, la de cada cual. Trátase, entonces, de un *fuera de mi mente*, no de un absoluto fuera de toda mente posible. Y es de observar que, en todo caso, contágiase desde un *fuera* a cada mente. No hay modo de eludirlo. Consideremos este hecho técnico: el funcionamiento espiritual asentado -dentro de ciertos límites- en materialidades extramentales. Por ejemplo, algunas máquinas *lo arrastran* consigo, *lo aprisionan* en sus entrañas mecánicas a la manera de un sujeto domado. Así lo porta, y justamente en cuanto *sujeto* formal, la calculadora electrónica. Constituye, desde luego, algo de nivel superior a la máquina clásica, pues complica a su funcionar mecánico el sistema legal de sus cálculos. Una vez que ha recibido los datos, *calcula* la máquina, no el hombre que la maneje. Se objetará, acaso: es mínima e impuesta tal *incorporación* espiritual; pero, ¿no basta que sea apreciable? Un termómetro funciona en pura *objetividad*, en simple relación de causa a efecto; en cambio, la máquina de calcular ya procede desde alguna “subjetividad”, pues *interpone* entre los datos y el resultado ciertas operaciones nada causales, sino normativas, e incluso memoriza para nuevas operaciones bajo clave legal. Las grandes calculadoras electrónicas, las de estos últimos años, encierran en sí -y ejecutan con facilidad y rapidez que aventaja a la humana, además de eliminar los riesgos de error-, un sistema legal complicadísimo, inmanente a la máquina, bajo cuyas normas funciona en su calcular (13). La base mecánico-electrónica donde se *encarnan* no puede ni debe confundirse con dicho sistema legal, de igual modo que las leyes aritméticas no podían confundirse

con las mecánicas en el famoso ejemplo de Husserl. Pues bien: lo que en los *robots* es simple funcionar de tal “sujeto”, controlado por la clave misma, en ciertos libros -en muchos más de los que podría sospecharse- es ya una reflexión de ese “sujeto *objectado*”. En dichas autoreflexiones se aprietan sus dos vertientes, la doble faz de tal sujeto. Podría decirse que lo trascendental en la inmanencia de la mente es la cara subjetiva y derivada de lo trascendental en la transcendencia a la mente de cada uno, en la cara objetiva de este dimorfo sujeto trascendental. Pero también se observa algo más que dicha dinámica categorial en tales libros. Justamente, añaden un *ob-yectar* que se contagia y se *in-yecta* en los individuos, pues aparte de las *formas* aprehensoras propone normas de valoración, realza valores. Se ve así que tal *espíritu objetivo*, vivo y pregnante, que se impone por el vigor de su vigencia al pensar y estimar individuales, e incluso a los estilos de sentir y de percibir, aparece como algo superior a una *ob-yectada* red de *categorías aprehensivas*, pues contagia también *preferencias y estilos*, incluso *actitudes ante el mundo*, en la más elemental frontera del recibirle. Y entonces caemos en la cuenta de que un *ethos nacional*, por ejemplo, es uno de los aspectos -acaso el más connotado y de mayor peso- de ese “sujeto-objeto”. La anunciada minimización, como carácter ontológico de tal sujeto, no es tan intensa cual a primera vista pareciera. Pero así y todo, resulta evidente que nos sirve para realzar su estado de inmanencia en el *fuera* a cada sujeto concreto -en lo resistencial-, pues presiona desde el *ahí* nuestras conciencias.

§ 31

Resumamos, para concluir. El “*aquí-propio*” constituye la parte resistencial que arrastramos desde nuestro fondo ontológico, dentro de su intransferible figura, como condición para la propia energía insistencial. Y de modo semejante, hay en el *ahí*, en lo resistencial, cierto fondo que es, *para el hombre*, energía insistencial a contagiarle y potenciarle espiritualmente. O sea: *La naturaleza está “dentro” de nosotros, de raíz; el espíritu reside originariamente “fuera”, cual campo férax para el germinar de cada espíritu subjetivo*. Repitémoslo en giro propicio a nuestros fines: Hay

un “*aquí* resistencial” *en cada individuo*; e igualmente, un “*ahí* insistencial” *común a todos*. Así observará el lector sin esfuerzo que el concepto buscado en polo complementario al anterior, al previamente reconocido, ya se alza casi por sí solo, con toda naturalidad, e incluso nos propone él mismo su nombre y apellido: el “*ahí-mostrenco*” (14). Recuérdese que el “*aquí-propio*” era lo resistencial *en* la insistencia, por tanto *dentro de mí*. El “*ahí-mostrenco*” representa, en modo parejo, lo insistencial *en* la resistencia, por tanto *fuera de mí*. La *mutua inmanencia* queda *explicada* desde su mismo fondo. Y de paso, al hilo de este explicar se adelantan espontáneamente ciertos datos inapreciables. Ante todo, resulta ahora evidente que *el hombre no comienza ni acaba en sus límites aparentes*, pues va y viene sin descanso de uno a otro foco ontológico, cruza una y otra vez sus fronteras carnales, individualizadoras. Tras este trascender límites corpóreos, revélase una segunda comprobación: lo mejor de nosotros mismos, esa huidiza realidad viva que de antiguo se llama *espíritu*, nos viene *desde “fuera” de cada hombre*, aunque -en modo paradójico- dicha “*exterioridad*” sea obra humana, tenga su placenta en el fondo entrañable de las conciencias individuales. Por último, a la evidente luz de esta *mutua inmanencia* se confirma y toma aire apodíctico la condicionalidad de base en la *dialéctica real*, pues *su dinamismo se produce siempre* -y en cualquiera de los ascendentes niveles de la histórica interpenetración- *desde el juego de las dos instancias elementales* mencionadas. Ambas precisamente y en simbiosis. Toda formulación reductora a una sola de ellas errará en lo básico y profundo. De ese juego indeclinable procede que la dialéctica de nuestro vivir sea en esencia *resistencial-insistencial*. Y adviértase que no se trata -una vez alzada a *nivel vital*- de dos instancias independientes, separadas, ni siquiera por razón de su origen, pues una se embucha en la otra, se yergue desde su adversaria, dócil a su giro; y así se *mudan y remudan* entre sí, pasándose en cierto modo al enemigo, con el afán de hacer efectiva y real la propia superación. En suma: al compás de esta *mutua inmanencia* géstase la simbiosis de ambas instancias *desde, en y por* la oposición permanente que es trama fundamental de la *ex-sistencia*. Tanto lo *resistencial-insistencial* como su pareja, lo *insistencial-resistencial*, funcionan en el juego de la *mutua inmanencia*, ligadas en estrecha

coyunda. Desde luego y ante todo, con la figura operacional llamada “producto lógico”, en unitaria presencia *al mismo tiempo*; pero también -y esta es su nota más sorprendente y viva-, con la turbadora, irracional condición -justo por su ilógico arrasarse sin misericordia el principio de identidad- que les fuerza, una y otra vez, a tomar como posición propia la del campo enemigo, pues se suplen o relevan incesantemente entre sí, se sustituyen y confunden en lo misional de sus funciones. Dicho de otro modo: debe reconocerse en el *ahí*, o sea en el haber mismo de lo real, un entrañable y *objetivo* principio que podríamos nombrar, por sugerencia de la Física reciente, *principio de incertidumbre*. Y no debe considerarse inmotivado tal recuerdo, pues el hombre -el *tecnita*-, para lograrse en su vivir, vese forzado a *ex-per*-imentar con las cosas, a entrometerse por ellas *peligrosamente*, y así turba y perturba cuanto toca. Por tal *incertidumbre* -ya no del investigador, sino real, objetiva- nada goza de por sí absoluta insistencialidad ni resistencialidad. Una y otra *son* simples *menciones meta-físicas*, aunque harto *fundadas* en las cosas (15).

NOTAS AL CAPITULO X

- (1) *El ensayo sobre los elementos principales de la representación*, de Hamelin, es de 1907. En 1912 publica Branislav Petronievics sus *Principios de Metafísica*. Para resumen, puede confrontarse el artículo de este en la *Revue Philosophique*, núms. 10-12, de 1951, titulado “Las tres dialécticas”. Claro está que hay otras filosofías afines a las nombradas, la de Brunschvicg, por ejemplo. Insistamos en esta última apoyándonos en Roustan. Este define el racionalismo de Brunschvicg, muy certeramente, con las siguientes proposiciones: “Es preciso estudiar el espíritu en sus obras.” “No hay medio de determinar *a priori* las leyes de la inteligencia... Es preciso considerar esta inteligencia en su trabajo.” “En suma, habría dos incognoscibles, el sujeto puro y la realidad bruta: nosotros solo percibimos las chispas que brotan del choque.” Y cita al propio filósofo: “El hombre debe avanzar lentamente a la conquista de su propio espíritu... El espíritu se revela en la ciencia.” Las anteriores citas de Roustan desean preparar al lector para esta otra: “Estamos, pues, en presencia de un racionalismo que rechaza el idealismo absoluto de un Hegel o de un Hamelin, que admite dos términos, por incognoscibles que sea uno de ellos- que puede concebir, por tanto, el conflicto del pensamiento y lo real, y considerar la historia de las ciencias como la historia misma de esta lucha. Tal racionalismo se prohíbe definir de una vez por todas la razón humana, la descubre progresivamente mediante estudios semejantes al que Brunschvicg nos ha presentado como modelo en *Las etapas de la filosofía matemática*” (Désiré Roustan, *La evolución del racionalismo*, trabajo publicado en la *Revue Bleue*, 1920-1924, y recogido en el volumen *La razón y la Vida*, 1945, por Cuvillier). Interesa destacar al caso: La actividad dialéctica no es propia de la instancia espiritual ni de la real, en cuanto separadas; tampoco concuerdan sin más; *dicha actividad se produce en el hombre*, en base a resultados obtenidos desde dos instancias opuestas e incognoscibles en sí mismas. En suma: dialéctica *humana*; la *del* hombre, en su trabajosa historia.

Naturalmente, existen otras versiones dialécticas que las apuntadas. Por ejemplo, las de Proudhon y Marx. Este se burlaba del primero por destacar los aspectos antitéticos menospreciando la síntesis: “Para Mr. Proudhon, toda categoría económica tiene dos caras, una buena y otra mala. Se enfrenta a las categorías como el pequeño burgués a los grandes hombres de la Historia” (*El Capital*, citado por Schuhl en *Maquinismo y filosofía*, cap IV, & 2). En otras concepciones la dialéctica cumple su dinamismo dentro de la cerrada unidad de los ciclos; por ejemplo, Cousin, Renouvier y Dilthey, por otra parte, realzan, respectivamente, *dilemas* y *pugnas*. Desde la ciencia también se han perfilado dialécticas donde la negación y la reasimilación derivan de novedades inclasificables dentro de los cuadros básicos. Así ocurre con el dialectizar de Bachelard en su *Filosofía del No*; o con el reconocimiento del carácter dialéctico en lo matemático, visible en Gonseth, Lautmann Cavailles, Césari, etc. Dejamos de lado los inicios del reaparecer dialéctico moderno tan fundido a las ideas de

evolución y de espíritu nacional, pues sería hartó complicado. Habría que recordar a Montesquieu, Rousseau, Turgot y Comte, de un lado; del otro, a Herder, Kant, Fichte y Schelling. Los filósofos actuales más o menos dialécticos son legión.

- (2) Ortega, *Idea del Teatro*, conferencia de 1946, editada en 1958, entre las *Obras inéditas*.

Ortega destaca aquí, contra la dialéctica de Hegel, conceptual y formalista, otra *dialéctica real*, según pronto veremos. Recuérdese que la dialéctica hegeliana bien podría calificarse de *inmanente*, al menos en cuanto se produce dentro de una sola instancia, la insistencial. De ahí, por cierto, su absoluta necesidad de lo *contradictorio* en su funcionar. Carece, en efecto, de *alter* alguno que añadir; lo alzado en antítesis es, literalmente, lo *mismo* que la tesis, aunque *contradicho*. En cambio, toda dialéctica *real* dispone generosamente de otra instancia, la resistencial; por tanto, tiene a mano aspectos diferentes y nuevos que sumar o añadir, y así le basta al caso lo simplemente *contrario*, la oposición es de carácter dualista. No sobrará otra luz. Cabe dialectizar desde esencias, pero también desde los hechos. La dialéctica platónica comenzó siendo *inductiva*, aunque no en sentido moderno, sino en el socrático -según muy razonable observación de Rodier en su estudio *Sobre la evolución de la Dialéctica de Platón*, en los *Estudios de Filosofía griega*, 1926-. Pero, cuando tiene Platón a punto su teoría de las Ideas, el proceso dialéctico toma carácter noético, corresponde al grado más alto del saber, se desentiende de los datos sensibles para atenerse a estricta visión intelectual.

- (3) Ortega, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, I.

Trátase de un inédito publicado en 1960. Anota Ortega a pie de página este sugestivo comentario: “Como no podía menos, la filosofía ha ejercitado siempre el pensar sintético, pero hasta Kant nadie había reparado en su peculiaridad. Kant lo ‘descubre’ y lo nombra, mas de él ve solo su carácter negativo, a saber que no es un pensar analítico, que no es una implicación. Y como en la tradición filosófica -sobre todo, en la inmediata, en Leibniz- solo el nexo de implicación entre dos pensamientos parecía evidente, cree que el pensar sintético no es evidente. Sus sucesores -Fichte, Schelling, Hegel- se hacen cargo de su evidencia, pero ignoran aún de dónde viene esta y cuál es su régimen. Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole.” Y añade: “Queda mucho por hacer.”

Desde 1929 rumiaba Ortega el “pensar sintético”. Recuérdese la nota final del folleto *Filosofía pura*: “Sobre todo esto hablo largamente en mi estudio *Sobre la razón vital*, que no tardará en publicarse. Allí espero apuntar por qué y cómo es preciso, a mi juicio, replantear la cuestión del ‘pensar sintético’, otro gigantesco descubrimiento de Kant.”

- (4) Ortega, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, II.

El citado *Prólogo* a la *Historia de la Filosofía de Bréhier*, ha sido recogido en el volumen *Dos prólogos*, aparecido en 1944. El *Prólogo* a Hegel, al cual ya hemos

hecho referencia, vio la luz en febrero de 1928, en el número correspondiente de la *Revista de Occidente*, y está recogido en el volumen IV de sus *Obras Completas*.

Es curioso advertir que la meditación orteguiana comienza proclamando “la imitación de las Cosas”. Esta frase, en efecto, de 1909, pertenece a su ensayo *Renán* (cf. *Obras Completas*, I, p. 441). *Lo subjetivo es el error* -asevera en este ensayo primerizo-, lo “perecedero, equívoco y, a la postre, sin valor”. Y califica de “secreta lepra” la subjetividad. Sin embargo, desde 1915 rectifica tal sentir hasta el punto de considerar una “blasfemia” esta última expresión. Me complace citar al respecto el excelente trabajo de Antonio Rodríguez Huéscar -parte de su tesis doctoral sobre *El problema de la verdad en Ortega*- que adelanta en su libro *Con Ortega y otros ensayos*, 1964.

Tras estas referencias, añadiré algunos comentarios. Ante todo, obsérvese que la mentada complementariedad de ambas instancias realza la dialéctica en efectivo locus de pensamiento. Merleau-Ponty niega que sean notas esenciales de la dialéctica cuanto aparece, de hecho, cual meras “consecuencias o aspectos”. La acción recíproca, la solidaridad de los contrarios, el desarrollo provocado, etc., no son sino secuelas. “Solo hay dialéctica -dice- en el tipo de ser donde se realiza la convergencia de sujetos” y en cuanto “residencia común, lugar de intercambios y de inserciones recíprocas”. Por eso la define así: “campo de experiencias donde cada acontecimiento abre una visión sobre los demás”. Experiencias de pensamiento, claro está. Y la contradefine: “Nada le es más extraño que la concepción kantiana de una idealidad del mundo que fuese idéntico a todos” (Merleau-Ponty, *Aventuras de la Dialéctica*, Conclusión). Tal *locus* posibilita una razón creciente, en marcha, en lucha con la realidad desde la cual se alimenta.

En segundo lugar, otra aclaración. Como dije, el calificativo de Ortega a su dialéctica -el de *real*-, sin duda es acertado, exacto. Frente a la abstracción y formalismo de la dialéctica hegeliana, la suya parece muy concreta y material. Es, por tanto, *resistencial*, en oposición bastante acusada con la *insistencialidad* purísima de Hegel. Precisamente por esto, no la afectan a fondo las diversas críticas que se han formulado contra la dialéctica filosófica desde la posición reciente de la ciencia, que es dialéctica a su vez, aunque elude todo esquema apriórico y prefijado en su dinámica. Para mejor aclarar este punto, quizá convenga un somero recuerdo de la aguda tesis de Bachelard, construida desde el acontecer mismo de la ciencia, basada en el constante e inconsciente comportamiento de los científicos en su trabajo. Al sentar “la acción polémica incesante de la razón”, la “actividad constructiva” correspondiente, en suma la llamada *Filosofía del No*, cita esta crítica de Bialobrzeski en la obra *Nuevas teorías de la Física*, en 1939: La dialéctica de la ciencia actual “se distingue netamente de las dialécticas filosóficas porque no es una construcción *a priori* y traduce la marcha seguida por el espíritu en el conocimiento de la naturaleza... En Física, las nociones unidas no son contradictorias como en Hegel; tesis y antítesis son más bien complementarias”. Por su parte Bachelard destaca algo más fundamental que

el proceso, realza el *dialectizar*. Podría decirse que el avance dialéctico se cumple desde una *moral*, desde un *deber* en la actividad racional misma del científico: “La negación debe permanecer en contacto con la formación primera. Debe permitir una *generalización dialéctica*. La generalización mediante el *No* debe incluir eso que niega.” Y apunta que así ocurre de hecho en las ciencias: “La geometría no-euclidiana envuelve la geometría euclidiana; la mecánica no-newtoniana envuelve la mecánica newtoniana; la mecánica ondulatoria envuelve la mecánica relativista” (Bachelard, *La filosofía del No*, 1940, capítulo VI). Todas las meditaciones epistemológicas de Bachelard proceden de igual inspiración, pero es útil consultar la obra titulada *El racionalismo aplicado*, sobre todo en su capítulo I, donde destaca *tres diálogos* del pensar científico: 1) entre el *a priori* y el *a posteriori*; 2) entre lo *abstracto* y lo *concreto*; 3) entre el *espíritu subjetivo* y las *cosas*. Y justamente, lo común a estos tres *diálogos* consiste en la complementariedad de ambas instancias. Por lo demás, y en base a lo dicho, ni se trata tanto de lo complementario de estas instancias *en sí mismas* cuanto del sucesivo encuentro complementario *dentro de la dinámica del dialectizar*. El “No” insistencial apunta *a las teorías, no a las cosas*. El “obstáculo” resistencial, que sirve de escalón al avance, a la promoción teórica, no está precisamente en las cosas mismas. Estas son mero *material* para la pertinencia de las respuestas. Ya se advierte que desde este otro enfoque se debilita la posición realista. Las cosas se están quietas, no mandan, sirven de simple material a la polémica. La complementariedad entre lo resistencial y lo insistencial *va ascendiendo de nivel al compás de sus avances*; y en el fondo, jamás se ha producido desde sus puras y desnudas instancias. No son instancias abstractas, separadas, en sí, sino que funcionan en *com-plicada* relación de *una a otra*. Previas a estas críticas *científicas*, se han hecho otras muchas a la dialéctica hegeliana. Por razones que pronto se verán, solo nos interesa destacar esta, formulada por Eucken: “Hegel da un valor especial a la negación; es el resorte de su procedimiento dialéctico. En cuanto la negación siempre hace referencia a la afirmación, nunca es mera negación absoluta, sino determinada... Ahora bien: la oposición también significa mucho en el movimiento de la vida creadora. Cuando la humanidad ha experimentado los límites de una especial modalidad de vida clara y dolorosamente, se inclina a la modalidad opuesta y prepara su advenimiento. Pero tales oposiciones vitales son fundamentalmente distintas de las puramente dialécticas o lógicas. La oposición no permanece, en nosotros los hombres, dentro del espíritu, sino que trasciende a la vida... Esto da un cuadro de la historia bastante divergente al de Hegel, menos cerrado, más movido y rico de contenido, en el cual el factor ético tiene mucha mayor importancia” (Eucken, *El hombre y el mundo*, cap. II, 3, introd.).

Volviendo a Ortega: El sentir realista que hemos subrayado corresponde a lo que ha llamado su “segunda navegación”. El joven Ortega afirmaba, con Nietzsche, que “la vida misma jerarquiza y selecciona los valores”; realizaba el punto de vista elegido sobre la silueta de las cosas; sostenía que ante el conocimiento no vale la

respuesta racionalista -es decir, la de un sujeto extravital y extrahistórico, simple medio transparente, idéntico e invariable-, tampoco la relativista -la de un sujeto caprichosamente modelado, deformador de realidades-, sino la tercera en discordia, justamente la propuesta por Ortega como síntesis de ambas: cual cedazo o retícula en una corriente, el sujeto *selecciona, no deforma*. Con sus propias palabras: “su función es claramente selectiva” (Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, capítulo VIII y cap. X). De todos modos, ya se ve en este vitalismo inicial el uso de cierta expresión de índole objetivista, que acaso le venga de Scheler: la de *selección*. Aquí, pues, se esconde el sentir que irá cobrando vuelo en sus meditaciones *segundas*. Pero también es justo consignar que son *segundas* desde su relación a las *primeras*. Dicho concisamente: los “aspectos” cósmicos ahora realzados lo son de “cosas”, es decir de *interpretaciones*.

- (5) Cf. Aristóteles, *Metafísica*, libro B, cap. I; 995 a.

Observe el lector que el análisis del texto a esta imagen aristotélica se limita a matizar desde la razón universal y única, no recurre al arma más poderosa a este respecto: la evolución de la razón misma. Pero la “subjetividad” del *hombre histórico* -la cual nada tiene de *subjetivismo* en acepción peyorativa- es un *hecho*; un hecho tan importante, por lo demás, que su gradación condiciona el nivel de la ciencia.

No sobraré aquí otra observación, pareja a la anterior aunque desde opuesta vertiente. Se confunde demasiado la *objetividad* buscada con la *universalidad* que la expresa. Sin embargo, esta última tiene carácter instrumental, e incluso se deriva de esfuerzo subjetivo. Tal confundir se visualiza en la problemática estética. En este campo comienza, en efecto, como búsqueda de un universal. Pero el siglo XVIII plantea el problema al descubrir el sentimiento y la función del genio en cuanto potente subjetividad. Será el problema que trata Kant de resolver en su *Crítica del Juicio*. Resulta vano el intento de Kant porque su idea de la *apercepción trascendental*, del *cogito*, implica una *conciencia impersonal*-garantía de objetividad-. Stefanini -a quien debe referirse este rápido esbozo- pone el dedo en la llaga: Kant se responsabiliza del “prejuicio, anclado en los perseguidores de la verdad una e indefectible, según el cual *universalidad* sería sinónimo de *objetividad*”. Para iluminar el error, nos dice: “Ninguna categoría prevalece sobre la unicidad... *Universal* y *particular* son subproductos de lo singular.” Y recuerda la respuesta de Blondel, cuando le interrogan por el sentido de su *filosofía de lo concreto*: “Casi siempre se ha mezclado... *general* y *universal*, *individual* y *singular*... Y se ha oscilado desde una pretendida ciencia de lo general a una pretendida ciencia de lo individual, rivales o enemigas entre sí, cuando, en realidad, y para hablar con rigor, no hay ciencia real de lo general ni ciencia verdadera de lo individual. Lo que debemos considerar e intentar, es una ciencia de lo concreto, donde comuniquen lo singular y lo universal tanto en el pensamiento como en la acción” (cf. Stefanini, *La singularidad, considerada como universal poético*, en la *Revue philosophique*, núm. 3 de 1954).

De hecho, la radical separación entre *el inquirir* y *lo inquirido* conduce a dos errores,

cuya raíz reside en otro error de fondo: la previa independencia del sujeto y objeto. Justo, el viejo error griego, el de los dos *logismos*, ya denunciado por Dilthey.

- (6) Creo me agradecerá el lector atento -es decir, el que no resbala por la letra- ciertas aclaraciones e insistencias respecto a las citas de autoridades mencionadas en el texto. Comencemos por Bachelard.

La frase de este fue pronunciada en las *Conversaciones de Amersfoort*, Holanda, en 1938, recogidas en el número 849 de las *Actualités scientifiques*, Hermann et Cie. Ya las había citado en mi *Lógica* (Parte III, cap. V). Bachelard dice exactamente: “La razón sería entonces lo que rehusa el signo psicológico, lo que se designaría como *espíritu cualquiera*. De suerte que la lógica pura sería el pensamiento de *no importa quién, estudiando no importa qué, no importa dónde, no importa cuándo*. La pedagogía de la razón consistiría en el aprendizaje de esta *cuádruple reducción*.” Para Bachelard tal reducción parece imposible: De un lado, no puede ser simultánea; de otro, implica oposición. En efecto, esa psicología del *espíritu cualquiera* se alista bajo la categoría de *necesidad*; en cambio, la reducción al *objeto cualquiera* cuenta con la categoría de *generalidad*. Y no son en modo alguno simultáneas: “No hay sincronismo entre la investigación de lo general y la investigación de lo necesario. Ambos métodos más bien son complementarios que necesarios. Necesitamos, al menos, dos psicologías de la razón” Contra esto, proclama Bachelard su propia tesis: “Esta tesis se reduce a instalar *la razón en la crisis*, a probar que la función de la razón es la de *provocar crisis*.” Es posición, por tanto que enmienda a Kant *históricamente*: “La razón polémica, colocada por Kant en papel subalterno, no puede dejar ampliamente a la *razón arquitectónica* en sus contemplaciones.” En suma: la razón *no es*; el presunto carácter *apriórico y absoluto* de la razón kantiana invalida su actividad efectiva, pues la razón *deviene*, no como proceso natural, sino en *acción polémica*, luchando con los *obstáculos* que *ella misma* realza desde las cosas. De ahí su *Filosofía del No*, a la cual ya nos hemos referido en nota anterior. No estará de más recordar, sin embargo, las notas que el propio Bachelard destaca en “esta acción polémica incesante de la razón”, es decir en “la actividad constructora de la filosofía del No”. Por lo pronto, “no es una voluntad de *negación*”. “No procede por espíritu de contradicción... No huye sistemáticamente de toda regla. Al contrario, es fiel a las reglas en el interior de un sistema de reglas. No acepta la contradicción interna.” De ahí: “La filosofía del No nada tiene que ver con una dialéctica *a priori*.” Pero esta negación *racionalista* no excluye la razón, pues se alza siempre sobre ella misma: “Nuestro supra-racionalismo está hecho de sistemas racionales simplemente yuxtapuestos.” Tampoco se complace en una *ontología negativa* como la de Jean Wahl: “La negación debe permanecer en contacto con la formación primera. Debe permitir una *generalización dialéctica*. La generalización por el No debe incluir lo negado.” Por tanto, lo buscado por ella es, de hecho, un *supra-objeto*: “El conocimiento coherente es un producto, no de la razón arquitectónica, sino de la razón polémica. Mediante sus dialécticas y sus críticas, el supra-racionalismo determina, en cierto modo, un *supra-objeto*.” No se niega sin

más la intuición, aunque el supra-objeto sea, exactamente, la “no-imagen”: “Las intuiciones son muy útiles: sirven para ser destruidas” (cf. Bachelard, *La Filosofía del No*, cap. VI, 1, 2). Se resume así: “La ciencia instruye a la razón. La razón debe obedecer a la ciencia.» La sugerencia de Collingwood se verá en su *Autobiografía*, de 1939, por diferentes lugares del texto, algunos de los cuales citaré. No se crea -alguien pudiera acaso estimarlo así- que las objeciones y críticas de Collingwood tan solo afectarían al estricto formalismo de la lógica, en modo alguno a su aplicación en cuanto instrumento deductivo. Su crítica a la lógica abstracta es muy grave y de fondo. Advierte, en efecto: pues no es posible saber qué significa una proposición sin previo saber a qué responde, “no hay dos posiciones que se contradigan entre sí, a menos que sean respuestas a la misma pregunta”. Como se ve, esto invalida el juego lógico mismo. E importa subrayar que igual sucede en todo, por lo cual afirma: “Significado, concordancia y contradicción, verdad y falsedad, nada de esto pertenecía a las proposiciones en sí mismas”, sino sola “a las proposiciones en cuanto respuestas a preguntas” (cf. el cap. V). Y Collingwood comprende, claro está, que si resulta inválida la *proposición absoluta* en el puro mecanismo lógico, con base mucho mayor deberá realizarse la *proposición-respuesta* en la actividad filosófica. Algo derivado, desde luego, del subjetivo impulso al filosofar. Pues “las doctrinas de un filósofo -nos dice- son respuestas suyas a ciertas preguntas que a sí mismo se ha planteado..., nadie espere comprender las doctrinas de no saber antes cuáles fueron las preguntas” (cf. el capítulo VII). Por tanto, la *philosophia perennis* es un contrasentido. Todo filosofar es histórico por la raíz misma de su pregunta. No hay problemas eternos, inmutables, según gustan de sostener los realistas -insiste Collingwood-. La historia de la filosofía corre por bajo, no en la superficie de los filosofemas, sino por los oscuros fondos del preguntar, al compás de las mutaciones sufridas por los problemas, sin olvidar que estos cambios conllevan un devenir de *creencias* y *supuestos* (cf. el capítulo VII). En suma: entender un filósofo equivale a reconstruir y replantear su peculiarísimo problema, el de su inquirir la situación que le aprieta. Es justo recordar que Spengler -dentro de su curiosa mezcla de determinismo biológico y relativismo cultural -ya lo había sostenido así, en su famosa y denostada *Decadencia de Occidente*, si bien con la idea de negar “la” Filosofía misma para poner en su lugar “las” filosofías. Afirma: “No es libre el filósofo de elegir su materia, ni la filosofía tiene siempre y dondequiera la misma materia. No existen problemas eternos: los problemas son sentidos y planteados por un determinado tipo de existencia... Hay en la *elección de temas* una rigurosa necesidad” (cf. La Parte I, cap. V, apartado II, & 18). Lo cual le lleva a sentar esta tesis, entonces revolucionaria: “Las preguntas son infinitamente más importantes que las respuestas.” Lo grave es que Spengler parte de un error enorme en su concepción de las Culturas, pues las define como organismos biológicos, cerrados en sí, independientes, sin más correspondencia entre dichas unidades disímiles que la estrictamente formal. Y así no existe para él una evolución, un avance de “la” filosofía, si se prefiere del filosofar, en cuanto unidad procesal, ya sea esta evolutiva

o revolucionaria, continuista o discontinuista. “No hay filosofía en general -afirma de modo tajante-. Cada cultura tiene su propia filosofía, que es una parte de su expresión simbólica” (cf. Parte I, cap. V, apartado II, 18). Esta concepción de Spengler viene a coincidir con la de Nietzsche, cuando censura a los filósofos, como *pecado original* de estos, la *falta de sentido histórico*; pero, de otra parte, es evidente que las consecuencias derivadas por Spengler de tal historicidad son excesivas. La reacción insistencial ante la resistencia del propio mundo está condicionada por este, y así debe ser reconocido, sin embargo, no deja de haber a la larga, tras las mutaciones condicionales, cierto *proceso unitario*, por muy a saltos que se produzca. Bajo la plural figura de los *hombres* sigue alentando *el hombre* en constante promoción. Podremos verle caer y alzarse en todo momento, pero sin duda mira siempre hacia adelante, desde la senda abierta por su propio y reiterado esfuerzo. La reacción insistencial es diversa, se pluraliza, muestra en cada caso aspectos irrepetibles, pero sigue el paso de una incansable superación, justo porque crece y mejora el mundo que en sus manos se forja y así se acendra lo insistencial. Al fin y al cabo, las sucesivas bambalinas siempre se alzan sobre el mismo escenario natural, los personajes diversos representan al hombre y el argumento se repite en el fondo.

La referencia a Heisenberg recoge el estudio de este sobre *La imagen de la Naturaleza en la Física actual*, en capítulo así titulado y en el párrafo donde presenta *La ciencia de la Naturaleza como un aspecto de la interacción entre hombre y Naturaleza*. Comienza destacando el influjo de la *técnica* y sus consecuencias: *El hombre no encuentra ante sí más que a sí mismo*. Algunas citas complementarias realzarán de modo inequívoco su posición -y el lector pronunciará por su cuenta la última palabra sobre lo justo de nuestra tesis-: “La meta de la investigación, por consiguiente, no es ya el conocimiento de los átomos y de su movimiento *en sí*, prescindiendo de la problemática suscitada por nuestros procedimientos de experimentación... Las vulgares divisiones del universo en sujeto y objeto, mundo interior y mundo exterior, cuerpo y alma, no sirven ya sino para suscitar equívocos. De modo que, en la ciencia, *el objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma sino la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres*; con lo cual, también en este dominio, el hombre se encuentra enfrentado a sí mismo.” Pocas páginas después, añade: “En la medida en que puede hablarse, en nuestro tiempo, de una imagen de la Naturaleza propia de la ciencia natural exacta, tal imagen no lo es, en último análisis, de la Naturaleza en sí; se trata de *una imagen de nuestra relación con la Naturaleza*. La antigua división del universo en un proceso objetivo en el espacio y el tiempo por una parte, y por otra el alma en que se refleja aquel proceso, o sea la distinción cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, no sirve ya como punto de partida para la inteligencia de la ciencia natural moderna. Esta ciencia dirige su atención, ante todo, a la red de relaciones entre hombre y Naturaleza: a las conexiones determinantes del hecho de que nosotros, en cuanto seres vivos corpóreos, somos partes dependientes de la Naturaleza y, al mismo tiempo, en cuanto hombres, la hacemos objeto de nuestro

pensar y de nuestra acción. La ciencia natural ya no implica un espectador situado ante la Naturaleza: se reconoce a sí misma como parte de la interacción entre hombre y Naturaleza. El método científico consiste en abstraer, explicar y ordenar, ha adquirido conciencia de las limitaciones que le impone este hecho: que la incidencia del método modifica su objeto y lo transforma a tal punto, que el método no puede distinguirse del objeto. *La imagen del Universo propia de la ciencia natural, ya no es, pues, la correspondiente a una ciencia cuyo objeto es la Naturaleza.*” Ahora bien: así peraltada *la relación misma*, es evidente que la parte de mayor monta es el hombre, es decir el *preguntante*. Heisenberg llega a más, en el fondo, pues sin duda llamaría al hombre: el *preguntante* y *actuante*.

Tan evidente resulta la actual situación científica, que no es Heisenberg el único en subrayarla. Afirma Einstein, por ejemplo, en sus *Concepciones científicas, morales y sociales*: “La ciencia es un intento para hacer corresponder la diversidad caótica de nuestra experiencia sensible con un sistema de pensamiento lógicamente uniforme.” Y lo precisa así: “Las experiencias sensibles son la materia dada; pero la teoría que debe interpretarlas está hecha por el hombre. Es el resultado de un proceso de adaptación extremadamente laborioso: hipotético, jamás acabado por completo, siempre sujeto a la controversia y a la duda.” Y tal sistematizar se le aparece a Einstein con acento tan humano, que llega a decir: no se forja por simple proceso inductivo desde estricta experiencia, “sino solamente mediante la invención libre”. También cabe citar a Eddington. Escribe en el cap. VI de *La filosofía de la ciencia física*: “El sello distintivo de las leyes fundamentales de la Física es la subjetividad. Si hay igualmente leyes de origen objetivo, cabe esperar que sean de tipo diferente.”

(7) Ortega, *Ideas y creencias*, cap. 1, & 1.

(8) Ortega, *Ideas y creencias*, cap. II, 2.

(9) Ortega, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, cap. VI, al final.

Más adelante añade Ortega: “El *suelo* en que Parménides y Heráclito se encontraron estaba formado por el extraño convoluto de iniciativas intelectuales que, súbitamente, como una erupción, rompieron la costra de la vida ‘tradicional’ griega hacia el año 600. Este convoluto está integrado por los siguientes temas: misterios dionisíacos, orfismo, proto-geografía y proto-historia, física jónica, aritmética, misticismo y ética pitagóricos, tiranía y legislación. Una porción de ese suelo se levanta ante Parménides y Heráclito como el *adversario*, porque nuestro *adversario* es siempre un contemporáneo nuestro y eso quiere decir planta del mismo *suelo* y algo con quien tenemos no poco de común. Con lo que nos es totalmente ajeno no combatimos” (cf. cap. VIII, al final).

Entre las últimas exposiciones del tema en cuestión, la más completa, aunque de perfil menos buido que el de la recogida por nosotros, figura en el volumen titulado *Pasado y porvenir para el hombre actual*, como parte esencial del *Comentario al “Banquete” de Platón*.

- (10) Siempre genial, decía Nietzsche: “Cada hombre llega a acostumbrarse a su tiempo. Y no solo por pesar *sobre* él el espíritu de su tiempo, sino porque lo lleva *dentro*” (cf. el & 382 de la *Miscelánea de opiniones y sentencias*, recogida como apéndice a *Humano, demasiado humano*).
- (11) Para tranquilidad del lector, confesaré uno de mis “estúpidos” recuerdos. En 1949, con ocasión de una visita al maestro Azorín, me mostró este una cajita forrada en piel, regalo de una admiradora norteamericana. “¡Hermosa cajita!”, dije amablemente, mientras la daba vueltas y la abría. Pero, de pronto, al instante mismo de abrirla, la cajita *comenzó a hablar*. “¿Qué es *eso*?” -exclamé atónito, aturdido, pasmado, estúpidamente-. Claro está que lo visto dentro me iluminó sobre lo oído. Y yo mismo me di la respuesta: “es un aparato de radio”. Sin embargo, continué preguntando: “¿Cómo es que funciona así, de golpe, sin calentarse, sin enchufe alguno, siendo además tan pequeña?” No sabía yo entonces de la existencia, hoy vulgar, de radios con transistores en lugar de lámparas. Y nada de su aspecto externo sugería ni recordaba los usuales aparatos de radio hasta tal fecha. Naturalmente, mi vivencia del “¡Ajá!” -al oír la explicación de Azorín- se tradujo en la inevitable palabra: ¡Estupendo! La cajita en cuestión, súbitamente desnuda de las viejas interpretaciones y sin otra a mano que las sustituyera, literalmente *in puribus*, dejó con la explicación misma de ser un *asalto* de la opaca realidad resistencial y se transformó otra vez en “cosa”, es decir en algo real y *utilizable para* algo, pues entonces ya sabía *dar razón* de ella, al menos tal como el maestro *Azorín* me la daba.
- (12) En rigor, el contagio más fácil y permanente es el del espíritu y luego el psíquico. El contagio corporal halla más defensas en su camino y mayor lucha. Si suele entenderse por contagio solo el corporal, sin duda se debe a su mayor visualidad. Ortega ha insistido sobre esta categoría vital con palabras exactas: “La vida es precisamente la realidad única, entre todas las del cosmos, que se contagia. Hasta tal punto que cabría, por uno de sus haces, definir la vida como aquello que es capaz de contaminar y contaminarse. Toda vida es contagiosa: la corporal y la espiritual; la buena, que llamamos salud, y la mala, que llamamos enfermedad. Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida. Entre fuertes, nos robustecemos; entre débiles, nos extenuamos. Se contagia hasta la belleza -contra lo que dice el vulgo-; se contagia la vejez y la juventud” (*Vitalidad, Alma, Espíritu*, II, notas a unas conferencias sobre *Antropología filosófica*, aparecidas en el diario *El Sol* del año 1924 recogidas luego en el volumen V de *El Espectador*, 1927).
- En la lección II de *¿Qué es Filosofía?*, famosas conferencias de 1929, no editadas hasta después de su muerte, entre las *Obras inéditas*, en 1958, Ortega vuelve sobre esta *característica vital*.
- También Whitehead parece haber destacado el contagio, al menos en ciertas páginas de sus meditaciones sobre *Los fines de la educación*, obra de una mente ágil y vital. El conde Keyserling insiste mucho en tal fenómeno por diferentes lugares de sus

obras, *Renacimiento* entre otras. Como es de suyo comprensible, de antiguo se había intuitido. Por ejemplo, hay interesantes páginas al caso en el libro II, tercera parte, de la famosa obra de Malebranche, *De la búsqueda de la verdad*.

Ya concluso mi libro, hallo en cierto trabajo de Rof Carballo una opinión que me complace recoger. Aparece en *El erotismo de Unamuno* (*Revista de Occidente*, n.º 19, de 1964). Refiriéndose a una novela de Unamuno, *La tía Tula*, comenta: "... algo más sorprendente, dada la fecha en que fue escrita: el primer estudio que se ha hecho en nuestro siglo de lo que, cincuenta años más tarde, va a empezar a llamarse *epidemiología familiar*. Esto es, de la contaminación (otros, entre ellos yo, prefieren hablar de 'troquelado') a través de una familia, de sentimientos y actitudes afectivas que son modeladores del carácter colectivo. Esta *epidemiología* es una ciencia todavía en mantillas; la mayoría de los que por oficio son epidemiólogos, todavía no se han dado cuenta del ímpetu con que está aflorando dentro del panorama científico de nuestro tiempo". Páginas después, añade: "Unamuno, mucho antes de que psicólogos y médicos hayan descubierto la importancia clínica de la *epidemiología familiar*, estudia este *contagio* entre generaciones, que confiere a la familia, y por tanto a la sociedad, un *carácter*, un *estilo de existir* que se transfiere con la misma fuerza y tenacidad que la herencia biológica."

- (13) En las máquinas electrónicas no solo hay "memoria", y esta en varios niveles, sino cálculos lógicos y elecciones. Permítaseme algunas citas de *La máquina de traducir*, por Delavenay. "Es capaz de realizar operaciones infinitamente más complejas y más constantes que la simple traducción de un idioma a otro. Se le puede confiar trabajos de comparación, de identificación, de análisis lógico y de aritmética, con cualquier clase de datos, a condición de que estos puedan ser representados convencionalmente." En la experiencia *Georgetown I.B.M.*, de 1954, para traducción automática, destaca Delavenay estas *seis reglas de sintaxis*: "Operación O: la traducción de la palabra dada a la entrada es inmediata. -Operación I: invertir el orden de las palabras. -Operación 2: elección dependiente de una palabra a continuación. -Operación 3: elección dependiente de una palabra anterior.

-Operación 4: omisión de una palabra inútil. -Operación 5: inserción de una palabra necesaria." Y añade que, pese al enorme adelanto de tal *experiencia*, aún "se estaba lejos del objetivo final: la traducción enteramente automática de cualquier texto científico o técnico común." Naturalmente, incluso en su forma perfecta tendrá fallas inevitables, sobre todo respecto a idiotismos y deslizamientos semánticos del autor, a la equivocidad de todo lo humano. Comenta irónicamente Delavenay: "La máquina no podrá traducir una obra de ciencias humanas más que después de una seria preparación terminológica. Se parecerá en esto a su predecesor humano."

Ya se entiende que la "memoria" y el "calcular" de la máquina no son "de" esta, se ponen en ella por el hombre. Dice Kolman: "una máquina, por perfecta que sea, no puede calcular por sí misma; el hombre debe trazarle un programa". Los procesos

de las máquinas no son *idénticos* a los del hombre, sino solo *análogos* (cf. Kolman, *Qué es la Cibernética*, Apud Frolov y Kolman, *Examen de la Cibernética*, publicado por la Universidad Nacional de México.

- (14) Prefiero el adjetivo *mostrenco* al de *comunal*, que algún lector podría considerar más apropiado, más eufónico incluso. He aquí la razón. Al adjetivar de *comunal* se subraya la pertenencia *común* a todo un pueblo o comuna. Por tanto, algo que se posee en pleno hecho y derecho. No ocurre así con el adjetivo *mostrenco*. Este apunta a la situación jurídica de bienes sin dueño conocido, *res nullius*, aunque de hecho estén ahí para todos, generosamente abiertos a su uso y abuso, pues en verdad no son de nadie que reivindique su disfrute. Ahora bien: este es precisamente el esquema ontológico del “*ahí-mostrenco*”. Es forzoso concebirlo como abierta *res nullius*, ámbito del cual todos pueden aprovecharse si lo ocupan y laboran. No se tiene sin más, no pertenece a colectividad alguna como propia, no es propiedad de nadie. Lo que de *comunal* tenga procederá del plural esfuerzo fáctico de ocupación, no de jurídico resguardo; del uso y abuso en la justa medida del usar y abusar. Y hay, por otra parte, algo muy peculiar de esta entidad: *está ahí*, visible y tangible en cierto modo; y exactamente por razón de su presencia, puede *mostrarse*, se *muestra* incluso por sí misma. Claro está que la simple mostración no equivale en nada y sin más a la pertenencia, al goce de la cosa. Para que el mostrar no sea simple mención abstracta, sino abarcar posesivo, requiérese el resultado, la cosecha del laborioso esfuerzo.

El origen del término acaso aclare más su contenido semántico. Se produjo ante el hecho de que los grandes rebaños de *la Mesta* necesitaban pastar en sucesivos terrenos sin dueño que los trabajara, por tierras lejanas y de nadie, donde no se perjudicaren las actividades agrícolas. Para tal uso, impuesto desde abajo por la necesidad misma, cede el Estado terrenos apropiados. De ahí los llamados bienes *mestengos* o *mesteños*, es decir los *realengos* cedidos a la *Mesta* para el pasto de sus rebaños. Más o menos, cada comunidad tenía los suyos, que en veces se cruzaban por los campos mostrencos en las idas y venidas. Esto originaba pérdidas de reses y problemas de devolución. De ahí que se ligara esa forma primitiva del adjetivo con el verbo *mostrar*. Escuchemos la explicación de Corominas: “*Mostrenco*, 1287. Antiguamente *mestrenco*, 1495, o *mesteño*, 1533, del cual es alteración. Es deriv. de *mesta* y significó primero ‘perteneciente a la mesta’; la alteración se debe al influjo del verbo *mostrar*, por la obligación que tenía, el que encontraba animales sin dueño, de hacerlos manifestar por el pregonero o *mostrenquero*” (Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, voz *Mostrenco*).

Para destacar mejor aún este aspecto del término *mostrenco*, lo peculiar en él, cuanto le diferencia del término *comunal*, no estará de más recordar una de las significaciones derivadas de *mostrenco*: *sin casa ni hogar*. Es decir, apunta a lo que *está ahí*, pero *sin atadura*. Precisamente, y en contra del sentir secular -erróneo por completo-, el espíritu de una comunidad o de un pueblo se usa en su hacerse y rehacerse, no

está dado y sin más como propiedad imperdible, que nos pertenezca por entero, desde el cielo a los infiernos, como diría un romano. De ahí mi preferencia por *mostrenco*.

- (15) Con referencia a lo insinuado al descomponer el término *ex-per-imentar*, subrayando el *per*, recuérdese la nota 13 del cap. VII, donde se recoge la interpretación de Ortega.

CAPÍTULO XI

EL TECNITA Y SU INSTRUMENTAL

§ 32

Aunque se aproxima el instante propicio para extraer la raíz última de esta *dialéctica vital*, aún parece aconsejable cierta demora, solo la imprescindible para presionar con firmeza. En las operaciones difíciles se gana tiempo con tiempo. Y desde cierta altura de miras, nadie podrá insinuar que la dinámica de esta *mutua inmanencia* sea de esquema sencillo. Siempre se ha sabido que en la dialéctica se gesta -mediante actividad *reunidora* (*légo*) o coordinadora- una decisión a *decir* o *manifestar* (*légo*). Su triple juego *thésico* se entiende usualmente a sesgo *decidor*. Sin embargo, de hecho siempre ha sido mucho más que un *thesilogar*: nada menos que un *thesificar*. En modo alguno se aminora, se reduce la dialéctica a simple juego de palabras. Trata de *poner ahí*, de *asentar fuera* (*tithemi*) lo dicho o manifestado. Incluso aspira a que ese *poner fuera de sí* lo sea de veras. Con otro giro -muy apropiado, por *drástico*:- lo pone como *real dato*. De ahí que fuera considerada la *erística* -justo por su mero ergotismo- vil degradación de la dialéctica: yugulaba su noble apetencia de *realitas*. La meta del dinamismo dialéctico deviene, en efecto, *thésica* complica positura, *posición*; solo que la persigue y alcanza mediante cierta *disposición* (*diáthesis*) que únicamente en *reposición* se perfecciona. El íntimo *diálogo* de la dialéctica no se queda por ensimismidades, pues habla y procede con la *realitas*. O sea, se ensimisma para mandar e imponerse mejor, como quien toma carrerilla al salto. Y esto se comprueba cumplidamente en todos sus niveles o tramos gestores. En cuanto restringida o limitada al quehacer pensante, al libre disponer, la dialéctica funciona como *ars inveniendi* hace *venir* a sí, desde *fuera*, nuevos recursos que reactiven su decir. Ampliada a su cabal dinamismo,

pretende implantar, desde su *intus*, ciertas encarnaciones en el *extus*. No se conforma, pues, con el *poner* de un *decir*, sino que, exaltando al máximo su vocación dialéctica, aspira a un *poner real*, equivale a *creatio ex aliquo*. La dialéctica es arte *thesificador* o advenidor, se ejerce desde una capacidad creadora. Por eso añade ciertos ímpetus al deleite teórico. En sus entrañas se estremecen *práxis* -hábito *práctico*, el obrar, las *conductas*-, y *poíesis* -hábito *productivo*, el hacer de *productos*- (1). Ahora bien: dicho *thesificar* de nuestra dialéctica se cumple en las conjugadas vertientes de ambas instancias y desde *mutua inmanencia*. Lo cual envuelve que en su *dia* -en su *entre* respecto a *dos* extremos- hay tres caras o aspectos esenciales: 1) Un ámbito -o sea, el *entre* mismo-, el cual se representa en *status* (*héxis*, *habitus*) o modo de ser *logrado*, donde funciona como actual la *thésis* o *posición* ya alcanzada. 2) Al romperse la inercia posicional del *status*, solo intervienen, en el dinamismo así desencadenado, las únicas fuerzas posible al caso, ambas instancias elementales: la *resistencial*, frenadora en los límites del *status*, y la *insistencial*, que estimula a rebasar el *ad quem* anterior, se apoya en él como *a quo*, en busca de otra *thésis* para un nuevo *status*. Desde luego, en su chocar ambas fuerzas funcionan complementariamente. 3) El aspecto más curioso y sorprendente de esta dinámica es la alternada disposición de ambas instancias para la *posición* a lograr, pues lo insistencial satisfecho funciona como resistencia, y lo resistencial defraudado actúa como insistencia; es decir, sus funciones saltan de una a otra vertiente. La explicación última de esta *inmanencia mutua* o *mudada* queda sugerida por la tensión óptica del *status*. La *posición* lograda se afina en sí misma como *physis segunda* (*héxis*, *habitus*); en cambio, la ruptura del equilibrio *pro-duce* un dinamismo de oposición, gestado desde la instancia avasallada. El *duo* del *dia* impone en todo su dualidad, y con ello, por tanto, la *alter-nancia* de sus fuerzas. Bergson ha visto muy bien que en la esencia de lo vital funciona una *ley de dicotomía*, por cuya virtud se escinde el acontecer en *acción* y *reacción*. Se comprende -nos dice- el mecanismo de todo avance: “El progreso se ha hecho por una oscilación entre dos contrarios.” Bergson, al observar esta legalidad en visión macroscópica, también descubre en su fondo otra ley. La describe así: hay en “cada tendencia un ímpetu que puede llegar

al arrebatado, conforme los obstáculos desaparezcan”. Por eso califica de “frenético” el estilo de tal proceder. Debe advertirse que con el uso del vocablo *ley* solo destaca la “suficiente regularidad” de los “grandes hechos” en este *dominio de la libertad*. Pertrechados con tal advertencia, no habrá error en nuestro modo de entender las siguientes líneas: “Llamaremos *ley de dicotomía* la que parece provocar, por mera disociación, el realizarse de tendencias que en principio no eran sino aspectos considerados desde una tendencia simple. Y proponemos llamar *ley del doble frenesí* esa exigencia inmanente a cada una de ambas tendencias..., la de alegar hasta el fin -¡como si hubiera un fin!-. *Dicotomía* y *frenesí* son resonancias constantes de ambos combatientes elementales y de la intensidad de sus ímpetus. Justo porque hay dos instancias y solo dos, se contraponen en modo complementario, *co-elaboran* una *por* la otra, en mudado freno y espuela. Por eso, sin duda, supo adivinar Bergson que bajo la superficie de tan gigantesca polémica corre un sentido, un progreso, algún avance superador: “de observar desde fuera estas ideas y venidas” -añade- solo veríamos “el antagonismo de ambas tendencias”. En cierto modo -para decirlo a lo Hegel-, late en el seno del batallar cierta *astucia de la razón*; reconozcamos, sin embargo, que en tal expresarse apunta cierto exclusivismo de la razón misma. Bergson prefiere otro decir: “La humanidad ama el drama”, pero, bajo el entrechocar de las aguas fluye la misma corriente poderosa. La lucha dicotómica y su frenesí, cuando han sido vistas con la debida penetración, solo muestran “el aspecto superficial de un progreso” (2). La realidad humana es de tal índole, que no solo ha de *pro-ducirse* -mediante ímpetu insistencial-, sino que precisa *naturalizarse*, hacerse *física*, resistencial. En cuanto “gerundiva” -según define con giro exacto Ortega-, y justo para seguir manteniendo el ejercicio *gerencial* de su promoción, debe *sustantivarse participialmente*. El *drama* o acción (*drao*) al cual se reduce todo vivir humano, incluido el de la humanidad misma, recorta en *actos* la tensión que anima en lo hondo sus peripecias, para que cada uno de ellos represente un *status* con su punto inicial de arranque o término *a quo*, y su término *ad quem* o desenlace. Y es de observar que, en rigor, ambos términos moran *fuera de la acción* misma en curso -teatralmente, sin dignidad de acción, solo sugeridos;

realmente, *sustantivados*, es decir *naturalizados*-. El dinamismo vital descansa inercialmente.

La tensión *dramática* entre ambas instancias muestra así una peculiar coloración afectiva que conviene precisar, aunque ya haya sido insinuada. *Prima facie*, aparece como feroz oposición, ciego ímpetu negador. Sin embargo, dicha fuerza negativa no pasa de simple recurso para la finalidad suscitadora. La dialéctica vital se vale de oposiciones y negaciones como un vehículo de sus ruedas: es su modo de avanzar y moverse. De hecho y en su fondo entrañable -debe quedar bien claro-, la dialéctica actúa con impulso afirmativo, justo en cuanto *posicional*. Sucede en ella lo que a nivel de la razón ha visto Bachelard con perspicacia. Para avanzar, las ciencias proceden dialécticamente, porque el espíritu, quien trabaja en ellas, evoluciona. El conocimiento se produce al compás de este esquema: “La experiencia nueva dice *No* a la experiencia antigua”; y en modo superador, por haber en su base una “trascendencia experimental”. De ahí que designe su teoría, la conceptualizadora de tal proceder, “filosofía del No”, aunque ya se ve que solo niega para afirmar y autoafirmarse (3). Pues bien: con mayor fuerza y con toda espontaneidad trasciende la dialéctica vital la negación, que es su instrumento, reasumiéndola, intususcepcionándola, alimentándose de ella, asimilándola. La actividad del intelecto podrá encerrarse en sí de modo egoísta; la óptica y profunda acción de la vida se autosacrifica para su trascender superador. En ella la *finalidad* perseguida no se confunde jamás con los *recursos* para alcanzarla. El esquema *técnico* -es decir, la relación de medio a fin- nunca se desvía por el puro goce de su instrumental. Por eso es que la negación -incontrovertible sin duda; tan efectiva como irremplazable en toda dialéctico- debe ser confundida con su propio y secreto afán. Niega cada *límite* (*péras*) porque en cada *status* se va perfilando mejor la *finalidad* (*télos*) que la mueve y apremia. No es preciso, por lo demás, que el *télos* esté preformado en su *principio* (*arjé*). Cada *status* colabora desde su relativa posición a su *perfectio*. El *dia* de la *dia-léctica* -siempre embarcado en su vectorial *reunir* y *decir*-, solo conserva el esquema dinámico, no la vigencia de sus pasadas formulaciones históricas -*reasumidas* al paso-; y así, los fines parciales, alcanzados sucesiva y potenciadamente,

van llamando como por sí mismos la negación que obliga a utilizar nuevos recursos, a habilitar otros medios más idóneos. La complejidad esencial de su forma dialéctica será necesaria, pero sus contenidos promocionales nacen con el conjugado encuentro de la *necesidad*, en lo ya naturalizado y de la *libertad*, posibilitadora del trascender. Nadie manda sin más en el curso total de la dialéctica humana, ni siquiera ella misma en cuanto entidad separada, pues carece de estrictas leyes innatas respecto a sus históricos contenidos. Las leyes de *dicotomía* y del *doble frenesí* son formales y afectan, en tal enfoque, las decisiones de *disposición* en cualquier corte del desarrollo dialéctico; pero, justamente en cada corte se da también el complejo de libertad fundada y de azar sin sentido. La cuerda tejida por el viejo Oknos, el soguero, siempre tuvo tres cabos, pues se trenza a base de *destino*, *vocación* y *azar*. Y estos son los mismos cabos o juncos juntados en la lanzadera dual de la dialéctica, esa que el hombre mueve, en definitiva.

§ 33

Ya se ve claramente la fundamental consecuencia. Trátase de un *hacer* cuyo *motor* no es previo, único, invariable, sino plural y siempre en renuevo, potenciado. Dicho motor llámase *hombre*; desde luego, en cuanto trascendentador, *histórico* continuador, y no como ente de carne y hueso. Y lo que el hombre *hace*, en su *pro-ducir* dialéctico, “es” *realidad*. Confesemos nuestro tropiezo para precisar de golpe lo que tal vocablo pretende, pues no hay palabra más equívoca, sin duda por su carácter *mencional*. Con la “realidad” *se topa*, se tropieza, pero *no se experimenta*. Distinción básica; quiere decir: pese al choque con ella, nunca se entrega empíricamente. Justo por *estar en ella*, por tenerla bajo los pies, se nos oculta a la mirada. Y sin embargo, pide a gritos no la olvidemos, incluso se nos alza, obstinada y firme, en primer plano. La realidad, nunca asible, resulta impostergradable. Nos apremia y se esconde. Por eso se dice *realidad* en múltiples sentidos incluso en los más tenues y matizados. Destaquemos solo algunos, ostensibles y usuales: realidad *ex-sistencial* (*física* o de nuda naturaleza), *vital* (*mundo* de nuestra edad), *humana* (*status* adquirido).

En principio, todos ellos son válidos -aunque, en rigor, bien cabría distinguir dos formas de realidad radicalmente opuestas, las referidas a ambas instancias-. De todos modos, parece correcto el cauteloso calificar dichas significaciones de acuerdo al caso. Pues bien: el hombre, salvo en el primer sentido -el de realidad *ex-sistencial* o física- es el ente entregado a esa tarea incesante de *hacer realidad*; hace *realidad* de sí mismo y del mundo. Esta *realidad* que *hace el hombre* se opone así a la otra -la *física*-, la cual, en todo instante, en vez de hacer *deshace* lo hecho, resiste, obstaculiza y niega la primera. Es enorme -siempre solapada y presta al salto- la potencia resistencial que la realidad física atesora con sorda paciencia frente al humano hacer. Rebrotó al menor descuido, arremete con furia, cual selva invasora sobre ruinas y caminos. Se comprenderá, por tanto, que haya en la dialéctica vital otro aspecto donde se encierra su clave más profunda, la de su intención óntica. Las formas destacadas hasta ahora vienen a resumirse en restricciones sufridas por el humano afán realizador. El afán mismo, en cambio, brota de la rebelde voluntad del hombre. Obligado a *ex-sistencia*, su vivir funciona en constante negarla. Llamaremos este existenciario, dicha repulsa a la *realidad física*, el “*in-ex-sistenciar*” (4). El hombre es enemigo nato de lo *físico*, justo porque solo puede subsistir de veras en lo *artificial*. Para habitar lo en sí y por sí inhabitable, *realiza artificialidad*. A esto se reduce, en su última clave ontológica, la vida humana. El arte vital -o sea, su *técne* natural, física-, es *artificializador*, aunque a base de ingredientes físicos. Vivir equivale a constante *creatio ex aliquo*. Por eso inventa el hombre febrilmente artificios -con y desde la materia a mano- e incluso las formas mismas del artificializar. Lo que llamamos *técnicas* -esas hábiles invenciones nuestras- proceden de dicha *técnica natural*, primigenia, que nos permite “*in-ex-sistenciar*”, *des-realizar* lo *físico*, para sustituirlo por insistenciales artificios. Ya se entiende su rasgo propio. La diligencia técnica primaria no es consciente y reflexiva, sino espontaneidad consustanciada a la humana condición, pronto arranque de su estructura óntica; e incluso desde su capa más alta, la espiritual, procede de tal modo. ¿Lo había adivinado Hegel? El Espíritu -dice, al menos-, antes de autosaberse como actividad productora, ya se manifiesta como *artesano* (5). Mediante la expresión

“*tecnita*” -en la cual se acentúa lo peculiar del hombre, vindicando al paso lo originario de su dimensión *hacedora*-, sugiérese algo más profundamente vivo que ese ciego producirse en la fase artesanal del Espíritu hegeliano. Por lo pronto, se amplía el sentido del elaborar: lejos de recortarlo como tendencia inconsciente, se abre en múltiples quehaceres artificializadores o técnicos: en la conducta práctica, en el manual que-hacer o manejo, en la creación artística o en la dilucidación teórica. Y por bajo de todos ellos -esta es justamente su máxima valía- late la inalienable condición del hombre, *negador nato de realidad natural*; mejor aún: *ente condenado a negarla “para afirmarse”*. En efecto, el hombre es mucho más que negación. Otros dos existenciaris vienen a colaborar ceñidamente con el primero, con el “*in-ex-sistenciar*”. Me refiero al “*con-sistenciar*” y al “*re-sistenciar*”. Así como el existenciaris reconocido hasta ahora puede calificarse de estrictamente negador, estos otros dos -en oficios complementarios al logro del mismo fin- son de claro e insospechable carácter afirmativo. El “*con-sistenciar*” funciona como un afirmar en plano teórico y desde apretada simbiosis al ámbito de la *in-existencia* -esa mencionabilidad exenta de otras precisiones que las de sus estrictos perfiles negadores, en manumisión plena del *hic et nunc*-. Por el “*con-sistenciar*” se *pre-dice* la figura ideal de algo, se la *predica* con los puros límites en que *consiste*. Ortega propone el término “*consistencia*” para referirse a la estructura de algo *en enfoque mental*, y esta especialísima perspectiva evita su confusión con la *esencia*, que arrastra consigo múltiples oscuridades históricas. Escribe: “El término *esencia* lleva juntas varias significaciones que convendría mantener separadas, a fin de que al complicarse no se perjudiquen. Pues bien: la significación primaria y menos exigente de *esencia* es que toda cosa, además de existir, *consiste* en algo. A esto en que consiste lo llamo su *consistencia* -frente a su existencia” (6). Por su enfoque mental -o sea, por su tomar cuerpo desde un sujeto-, no quedan comprometidas en el perfil exacto de la *consistencia* ni la *realidad* ni la *naturaleza* de la cosa. En el puro esquema de la *consistencia* se realzan ciertas notas suficientes para responder a la pregunta “¿qué es eso?”, sin complicarse al paso ninguna pretensión de identidad entre dichas notas y la cosa misma en su real existir, ni adelantarse en cuanto

presunta figura permanente, fija e inmutable -justo eso que se ha llamado *naturaleza* o *physis* de algo-. En suma -apenas parece necesario subrayarlo-, se afirma únicamente el complejo *conceptual* patente en esta doble relación: la del corte en el tiempo desde el cual se considere algo y la de esa mente humana que sea agente del considerar. Esta reducción de la esencia a la consistencia representa un valioso avance de pulcritud metódica, pues sin duda depura y precisa las congojas exploratorias ante una realidad cualquiera. Por lo pronto, así como la esencia aspira apodícticamente a eternidades, la consistencia muestra claros signos de su condición precaria e instrumental. Pues bien: este acierto orteguiano se exalta al poner el dedo en la llaga. A la ventaja metódica únese ahora un descubrimiento ontológico, a saber: el hombre está forzado a “*consistenciar*”. El término mismo no aparece -al menos que yo recuerde en la obra de Ortega; en cambio, sí está en ella la idea correspondiente. Varias veces la ha peraltado en sus meditaciones sobre el conocimiento. Cuando el hombre intenta conocer, ¿qué hace?: *moviliza sus mecanismos intelectuales*. ¿Y qué pretende este movilizar? Sencillamente: *parte en busca de algo*. Obsérvese que ello revela cierta situación *menesterosa*: algo le falta, le es menester, y por eso inicia el hombre desde sí mismo -desde el *debe* y *haber* de su *estado de cuenta* -la especialísima operación llamada *buscar*. Aunque en giro más o menos oblicuo se visualice siempre en toda actividad intelectual, e incluso existan numerosas meditaciones sobre la búsqueda científica, no creo se haya insistido bastante en la previa fenomenología del buscar. Descuido sorprendente, pues ¿no anda por dicho trajín el secreto más radical del hombre moderno y, si se me apura, la mismísima condición humana? Al parecer, *buscar* viene de *posco*, *poscere*, pedir o demandar en base a un derecho. Perfilábase en cuanto acción de un hombre ante otros, quien se apoyaba en un tener, del cual sabía. La parte de actividad era sin duda mínima, pues redújose a *reivindicación-rei* y *vindico*-, a reclamar la cosa con cierta violencia o amenaza. La significación actual, sin embargo, acentúa la diligencia humana al caso; en efecto, destaca el hacer con todo vigor y pone en segundo plano la cosa misma. Aquí aflora, por cierto, el sugerido secreto del hombre moderno. En castellano, *buscar* equivale a celoso dedicarse a la tarea de

hallar o tornar patente lo oculto o perdido; y en tal quehacer entra el inquirir o preguntar, el observar o mirar, el investigar, también ese audaz poner la mano sobre las cosas en torno, o sea el experimentar. Más aún: la búsqueda ya tiene significación de mayor empuje que la clásica, en cuanto la categoría *hallar* ha sido suplantada por la categoría *descubrir* y, al fin, por la de *inventar*. Toda investigación sale en búsqueda de algo que concrete una incógnita, resuelva un problema; solo que tal proceder dispone de dos niveles: el descubridor, el inventor. Y el predominio de la invención es bien claro -ya desde Descartes- en la ciencia moderna, sobre todo por su aspecto técnico. En la evolución humana, no solo va tomando conciencia el hombre de su poder, sino que lo ejerce. Pues bien: Ortega se ha detenido -aunque de paso- *a buscar qué sea el buscar*. Por eso añade, a continuación de las palabras antes citadas, las referentes al modo de iniciarse el conocimiento: “Buscar es una extraña operación: en ella vamos a algo, pero ese algo por el que vamos, en cierto modo lo tenemos ya. El que busca una cuenta de vidrio rojo entre otras de vario color, parte ya con la cuenta roja en su mente; por tanto, anticipa que hay una cuenta roja antes de encontrarla, y *por eso* la busca” (7). Acaso esa cuenta roja no esté, en definitiva, ahí, entre las otras; pero *está en la mente*. Y este previo *estar* en la *inexistencia* pura -en estricto *estado mental*, sin carga real del *hic et nunc*-, por mucho que se esconda tras anhelos reivindicatorios, ahora muestra su vera faz: es, nada menos, una de las “realidades” humanas. Obsérvese al paso que el “*in-ex-sistenciar*”, si bien aparece como negador de realidad, por su trastienda humana tórnase positivador, lígase estrechamente con la *in-existencia*, la pura idealidad de lo ausente, desde la cual se perfila la *consistencia* -conceptual esquema creado por el hombre para saber *a qué atenerse, con toda urgencia y precariedad*, sobre algo que le importa o afecta de algún modo-. En tal enfoque, la consistencia queda limitada, sin embargo, al ámbito de la operación llamada conocer. Dicho de otro modo, es resultado de una actividad del hombre a partir de la resistencia, se alza en cuanto producto insistencial. Pero ya hemos dicho que ambas instancias no pueden separarse, están complicadas desde sus más profundos senos ónticos. No extrañe, por tanto, que súbitamente giren en sentido opuesto. Del hom-

bre proviene que la consistencia alzada en su mente, perfilada en pura insistencialidad, sea lanzada al *ahí* para que cobre peso resistencial. Mueve a tal postura un modo de ser típicamente humano un existenciario: el “*con-sistenciar*”. Es, por cierto, la nota más divina del hombre; desnúdase en ella su impulso creador, hacedor. El poeta se limita a imágenes por la frágil linde de su sentir para otros sentires. El científico ya pretende *consistenciar* para explicar o poner a mano el secreto de las cosas. El filósofo -soberbio- avanza audaz: *consistencia* para que la realidad *sea*; es el hombre del *fiat*. Representan tres grados o niveles de realización. No se entiendan como exclusividad científica o filosófica. Con todo rigor, la raíz del *fiat* es consustancial al hombre *en la exacta medida de su estar de veras centrado a le plena luz del espíritu*. Por tanto, será el espíritu humano -parásito, por fuerza, del hombre, su creador- quien goce a fondo tan divino poder. El mero individuo biológico, el que arrastra su vida en modo natural hasta su muerte, queda al margen de la ascendente historia del hombre, redúcese a simple vehículo del persistir. Y obsérvese que todo hacedor de espíritu hace también, *velis nolis*, realidad vividera para el hombre, estricta *vecindad*. El hombre de íntimo tremo metafísico -sea o no profesional de la filosofía- deviene auténtico *poeta* de la realidad, delegado de Dios en la Tierra. Solo que no hace realidad *física*, sino *artificial*. El hombre nunca podrá hacer de veras *eso* que *está ahí*: los ríos, montes y cañadas. Pero sí los deshace y rehace; e incluso, mediante dicho material *físico*, inventa *artifícios* y los construye, pone ahí *artefactos*. Su dimensión divina evidénciase en ese *arte poético* que es la *técnica*. El hombre, en suma, “*es*” el *tecnita*.

El artificio, lo consistenciado en la mente para su puesta ahí, en lo real, y luego traducido en efectivo artefacto, no es por ello, claro está, *realidad* en modo pleno. No obstante, hallamos ahí, entre la realidad -e incluso se nos imponen-, ciertas “cosas” y “usos” enteramente desprendidos de la mente inventora. Así, el saludo, la oración, el dominio del fuego, el arado, la rueda, la vivienda, el vestido y tantos más fueron invención más o menos franca en su día, pertenecen al tercer reino, al de la artificialidad, sin que en nada “recuerden” ya y de por sí tal origen. En cierto modo, yacen ahí cual reliquias del vivir. Quiere decirse

que algo hay en tales artificios que nos lleva a sentirlos de otro modo a como sentimos el teléfono o la televisión, la bomba H o las calculadoras electrónicas. El simple remitirse a la habitualidad es obvio, sin duda; no plenamente satisfactorio. Empleo molares que en otro siglo no conservaría, miro la hora sin asombrarme de mi reloj, considero irrenunciables las comodidades urbanas y toda la gratuita gavilla de derechos que he consustancializado con mi vida. Sé muy bien que son artificios, pero *los vivo como naturales casi forman parte de mí mismo*. Si de golpe me viera lanzado a la nuda naturaleza, náufrago en isla desierta, lejos de estimar lo perdido en cuanto artificiales añadidos, sentiría el dolor de una desgarradura casi carnal. Por lo contrario, las calculadoras Mark, los cuasi-animales electrónicos de Grey Walter o el homeostato de Ashby, aparte de la curiosidad que pueda sentir por ellos, vitalmente me tienen sin cuidado. Me preocupa, claro está. La aplicación bélica de las investigaciones recientes sobre energía nuclear, pues recuerdo, no sin cierto recelo, la vieja leyenda del aprendiz de brujo. ¿No es evidente, entonces, que *dentro de nuestra vida* y en apretado contacto con ella, *hay múltiples dimensiones de artificialidad*, de tal modo que a un extremo resalta lo artificial puro, mientras en el opuesto se funde vitalmente el artificio con la realidad? Pues la *realidad* en que estamos de veras no es *física*, sino *humana*, la rezumante de nuestra propia humanidad, nada hay de extraño en tales dimensiones. Ni puramente natural ni estricta fantasía; de hecho, trátase de una *realidad tercera*, siempre susceptible de aumentar o disminuir en sus partes y modos, según el grado sintético alcanzado. Hay más o menos naturaleza en el hombre, más o menos humanidad en el contorno material que nos apresa.

A este sesgo caemos en la cuenta de otra categoría humana, de otro existencial del hombre. Este ya no se queda en simple hacedor de artificios; su *técne* se perfecciona con el maravilloso poder de *realizar* lo consistenciado. Entiéndase este decir en su rotundo sentido. No se trata del mero *fabricar*, sino de un auténtico *poner ahí realidad*. Cuando lo *consistenciado se naturaliza* a tal punto que alcanza enorme peso real, en cierto modo ya se ha desprendido del hombre, agítase ahí por sí mismo, “*es realidad*” con la cual topamos, nos doblega y obliga, resiste todo

esfuerzo insistencial. El artificio estricto solo intenta un primer grado de realidad: el mental. El artefacto, lo fabricado, alcanza nuevo, robusto grado: el de útil a mano en el ahí. Goza por ello alguna *naturaleza*: la tinta no sirve para pegar papel ni la goma para escribir. Los artefactos revelan entonces cierto grado de resistencia, se adelantan al uso cual de por sí, al menos dentro de límites congruentes. No por ello se confunden con lo natural. Aunque pueda clavar mediante una piedra, sé que al golpear con esta funciona en cuanto un martillo. Los recursos a mano en la Edad de Piedra eran eso: utensilios, artefactos, artificialidades. Hay, no obstante, artificios que se han vuelto *naturales* en cierto modo. Y tan pleno *realizarse* evidencia el tercer existencial: el “*re-sistenciar*”. Bien se ve así la sucesiva actividad del *tecnita*: *niega* la realidad, *crea una figura mental* para sustituirla, *la pone ahí* como parte *real* de su mundo. Lo *consistenciado* no solo es arquitectura mental: logra *existencia* cuando se naturaliza. Ahora bien: ese su *ex-sistir* o *estar ahí* entre las cosas no le viene de la realidad, sino del hombre. No se confunda por ello con el *artefacto*; este solo existe como artificialidad. La técnica, en el sentido usual de la palabra, no supera sus artificialidades. En cambio, la técnica natural del *tecnita* llamado hombre resulta ambiciosa, acaso por sentirse de estirpe divina. No se conforma con dar existencia al *producto* de su “*con-sistenciar*”, sino que pretende y logra “*re-sistenciar*”. Y no solo a efectos vitales, pues incluso *naturaliza* ciertos artificios del plano cultural. Así proceden, por ejemplo, las teorías *naturalistas* del Estado, de la sociedad, del lenguaje. Lo *pro-yectado* se *ob-yecta* y termina por creerse *real*. Y esta *ob-yección*, como es sabido, se produce tanto sobre la materialidad resistencial como bajo la espiritualidad insistencial. Entre las “cosas” y “usos” hallamos así “*re-sistenciaciones*”.

Al compás de estos tres existencialistas funcionales se conjuga la actividad creadora del *tecnita*. Son como goznes sobre los cuales gira la capacidad delegada en el hombre por el Sumo Hacedor. No agotan, por supuesto, la *estructura de la tecnicidad*. Obsérvese que lo artificial obliga a constante revisión y mantenimiento. De nada serviría en el desierto un auto sin gasolina, mecánicos ni repuestos. La sombra del hombre debe cubrir su frágil tercer reino, protegerlo. El tecnificar toma, por tanto,

un vago carácter de lucha permanente. Pues un volcán nace y muere, se deseca un lago, incluso el planeta mismo está condenado sin remedio, ¿por qué hemos de suponer que pueda sostenerse de por sí el producto humano? Para que el artificio se mantenga, adelántanse diligentes dos existenciaros más. Uno viene en ayuda del “*resistenciar*”; otro provoca el “*inexistenciar*”. Podríamos llamar al primero, en afinidad terminológica, el “*per-sistenciar*”. Aunque bien nos sirva, en ocasiones, el persistir de lo así creado, otras equivale a peso muerto que frena el avance. No hay para el hombre goce alguno de *status* permanente. Decae cuando no asciende. Para no decaer, vese forzado a reconocer sus errores, a rectificar sus artificios. Y este reconocimiento se concreta en cierta función crítica que le permite desestimar sus propias soluciones. Por tanto, en contrapartida a la actividad “*per-sistencializadora*” tenemos otra que desbroza el camino para la renovación. Llamémosla “*des-sistenciar*”. En estos cinco existenciaros funcionales se resume la inmediata instrumentalidad ontológica del *tecnita*.

§ 34

No se piense por ello, claro está, que dichos existenciaros agoten la comprensión ontológica del hombre. Por lo pronto solo quedan realzados en cuanto categorías de su tecnicidad. Por eso he escrito, precisamente, que resumían el *inmediato* instrumental ontológico del *tecnita*. Para mayor claridad, conviene advertir que la tecnicidad representa el aspecto supremo del ente humano, pero justo en cuanto *sintetiza* los restantes. Pues las dimensiones ontológicas del hombre -la *credente*, la *pensante*, la *creadora*- se conjugan a sesgo dialéctico y de modo que esas tres actitudes básicas ante el mundo suponen una constante tesaurización ontológica. Me explicaré. En el modo de tomar contacto con el mundo, se aprecian en el hombre tres *actitudes*, que establecen tres *distancias*, y en virtud de las cuales se perfilan tres *dimensiones* ontológicas. Pueden designarse tales actitudes mediante los verbos *creer*, *pensar* y *crear*; al menos, en sus etimologías apuntan de modo suficiente las hondas significaciones diferenciadoras. En efecto, vienen de *credo*, confiar; de

penso, poner en la balanza, pesar, aquilatar, de donde pensar; y de *kre*, en la amplia acepción de hacer algo. Cuando el hombre se *confía* en lo externo, *está en ello*. En tal sentido, deviene mínima, casi nula su distancia respecto a la realidad. Se fía de ella, se con-fía. Y en cierto modo, también la realidad *está dentro de sí*. Lo exterior es interno, no hay fisura que separe ambas instancias. La fe, la creencia, tal será la expresión humana de esta relación *identificadora* con lo real. Y pues siempre hay en el hombre restos de fe, incluso al proclamarse escéptico, la creencia no solo emerge a manera de secuela tras el contacto con el *ahí*, hemos de reconocerla dentro del humano fondo como actitud permanente del hombre; por tanto, constituye una de sus *dimensiones*, justo la radical. De ahí la postulada *dimensión credente*. Obsérvese, sin embargo: no siempre disfruta a plenitud tal confianza. En mil modos y maneras fallan de pronto ciertas porciones del creer, lo cual le hace sentirse rechazado, le vuelve sobre sí mismo. Aparece entonces una segunda actitud, ya secundaria. Da un paso atrás, se separa de la realidad, la objetiva para considerarla. Así, la pesa y sopesa, la aquilata y mide. En lugar de sentirse confundido con ella, toma conciencia de sí como sujeto. Y *reflexiona* porque se *en-sí-misma*. Desde esta segunda distancia perfílase una nueva dimensión, la *dimensión pensante*. Si en la primera manda el corazón -ciego confiar y afirmar como real su propia confianza-, en la segunda se impone la cabeza -que desconfía y duda, aspira a dar razón por sí misma y desde sus reducidos ámbitos entrañables-. Ambas dimensiones, claro está, solo se separan del todo en nuestro análisis. De hecho comunican siempre, se ajustan entre sí con natural jerarquía: la credente en la base, la pensante apoyándose siempre en algún creer. El racionalismo, por ejemplo, desde cualquiera de sus formas históricas, parte ingenuamente de su *fe en la razón*, despliega firme y ciega creencia en los *sub-puestos* axiomáticos de base. No obstante, el pensar le ha servido y le sirve al hombre, incluso para lo más elemental, previo y necesario: para subsistir, para que su propia vida sea posible en la circunstancia adversa. Y esto, precisamente, nos conduce a la tercera dimensión ontológica, la *dimensión creadora*. Ya no muestra actitud crítica, negadora, sino afirmativa, imperializante. Y la distancia crece paradójicamente:

aunque vuelve con ella a la realidad, cúmplase un nuevo tramo, iniciado en la conciencia. Por tal giro, mediante esta nueva dimensión, ya no se queda recluso en sí ni se deja arrastrar por su confianza ingenua: cabalga en lo real, mandándolo, imponiéndose, reduciéndolo a su servicio. Mientras permanecía dentro de sí, sopesando lo externo, movíase en el fácil y transparente ámbito de lo intemporal. Hallaba ciertas facilidades que la complejidad real escatima. Por contra, desde dicha clausura aséptica le faltaba vigor existencial. Ahora, al volver sobre la realidad con el ímpetu de la reciente confianza en sus propias soluciones esenciales, pretende dar a lo pensado carga real, carne que lo materialice. Lo consigue gratuitamente. Por salir al espacio y al tiempo, tórnase “tangible” su pensar *ob-yectado*, toma consistencia real -espesura, firmeza, solidez- lo mentalmente *con-sistenciado*. De tal modo, el producto de su mente -la idea- se incorpora a la realidad, se reajusta por ella, se *realiza*, pesa en cuanto “cosa”. Y el hombre cree otra vez, siéntese feliz y esperanzado. Hasta tal punto es básica la primera dimensión, que siempre funciona como finalidad secreta del restante quehacer humano. Supongo que a esta luz se comprenderán por completo mis palabras anteriores. Las tres dimensiones -decía- se conjugan dialécticamente, y de tal modo que la tercera, o sea la tecnicidad, la vuelta creadora sobre las cosas, equivale a una síntesis de las anteriores. El creer representa la fuerza resistencial, pues esta manda en el hombre; el pensar pone en juego la reacción insistencial, de donde su negar o “*in-ex-sistenciar*” lo real descreído, para luego calafatear sus fisuras -como dice Ortega-; este crear realidad es así síntesis de tesis y antítesis. Ya se entiende que tal conjugado vaivén dialéctico se produce incansablemente. Temporal en su entraña, estructurado sobre momentos, sufre la lacra incurable del tiempo. Se entiende, igualmente, que dichos verbos -*creer, pensar y crear*- no pueden tomarse en sus acepciones más estrictas; representan meros exponentes a latencias de vagas orientaciones. La ambigüedad esencial -la perteneciente a la cosa misma, no al decir- del verbo *crear*, se adelanta con tal ímpetu, que incita a reajustar la vieja distinción entre *práxis* y *poíesis*. Hay una actividad creadora o hacedora que se cumple *dentro* del acto mismo -según definía Aristóteles-; y otra que termina *más allá* del acto, en la obra ex-

terior, en su resultado. La moral y el arte se benefician, respectivamente, de ambos enfoques. E igual sucede con el *pensar*, aunque acaso con mayor prolijidad. Por lo pronto, existen múltiples formas de pensar que en nada semejan lo sobreentendido por nuestro tiempo ante tal expresión. Las formas de pensar están reconocidas, desde luego *históricamente*, hasta por el propio Hartmann. Y el llamado pensar absoluto, ¿qué es, sino vano *desideratum* de la creencia sobre el pensar correspondiente a estos escasos, contados siglos, que nuestra vanidad realza como exclusivos? No es necesario insistir. Aquí solo importa dejar sentado que la expresión *pensar* apunta, mienta una actitud una distancia ante el mundo, una dimensión ontológica del hombre; en modo alguno la reducimos, racionalísticamente, a estricto *pensar lógico*. El pensar -dice Ortega- quédase en instrumento o medio para la tarea esenciadora. Con sus propias palabras: “se hace *algo*, *por* algo, *para* algo, *con* algo”; por tanto, el pensamiento o actividad pensante “es aquello con lo que se hace, el medio o instrumento”. Solo que tal instrumento *gusta de ocultarse* -para emplear el reproche que a la realidad hiciera Heráclito-. Ortega denuncia una primera forma ocultadora, el *psicologismo*, que identifica el pensar instrumental en sí con las instrumentales capacidades psíquicas. Otra manera de ocultación llámase *logicismo*; este redujo la actividad racional al apretado estilo deductor desde los clásicos principios lógicos -identidad, no contradicción, *tertio excluso*-, en suma, “identificó a lo lógico con lo racional hasta hacer sinónimos lógica y razón”. Pero *la más tupida* forma ocultadora -añade- viene del *gnoseologismo*, justo porque la facultad psíquica y los esquemas lógicos no producen pensamientos en modo plenario, y en cambio el conocimiento sí. “El error está aquí -exclama-, en creer que es también verdad la inversa, que todo pensamiento es, por fuerza, conocimiento” (8). Quien se desazone por esta distinción deberá recordar que hay una actividad racional -el pensar- diversa, aunque complementaria, a la cognitiva y volcada sobre las cosas mismas. Con aquella se ingresa en otro plano de realidad -en el sentido amplio del término-: el de las *menciones*. La otra cara de la luna ha sido mención, hoy fotografiada. Se menciona lo metafísico, lo inexperimentable en principio. Todo entrega al pensar su ser-pensado. Erróneo, en cambio,

el supuesto de siglos: que las cosas tengan *ser* por sí mismas, que *el Ser sea*. Desde luego, en esta expresión se entiende por *Ser* un esquema entitativo fijo e invariable, eviterno en cierto modo, que ya está ahí por sí mismo, cerrado en su perfección, y el cual nada tiene que ver en su origen con el hombre. O sea, el *Ser* bajo enfoque *cosmocentrista* -derivado a enfoque *teocentrista*, desde el cristianismo-; ya parece dudoso -dada su primacía del concepto- en el enfoque típico de la modernidad, calificado por diversos pensadores de *antropocentrista*. Por último -para volver a nuestro comentario sobre las tres dimensiones-, el *creer* tampoco ha de entenderse limitadamente, mucho menos en estricta significación religiosa. Por espontáneos, los modos o estilos de creer son más prolijos y matizados que las mismísimas formas del pensar. Repito: con tales verbos deben acentuarse sobre todo las tres *distancias* de lo real y los sucesivos *momentos* dialécticos. En suma, el último y radical *hic et nunc* de nuestro *estar ahí*, el de la situación humana en su profundo alentar ontológico. El resto es mera ganga ocultadora.

§ 35

Pues se trata del *tecnita* y de su instrumental -según he titulado este capítulo-, acaso convenga una última advertencia al respecto. Arrastra la palabra *técnica*, por virtud de sus triunfales manifestaciones, demasiadas resonancias de lo manual y mecánico, de instrumentos y artefactos, para que resulte fácil, hacedera, una pulcra penetración por lo humano de su raíz. Sin embargo, ¿será cierto que mecanismos e instrumentos constituyen un requisito? Al menos, en el arranque humano de lo técnico no parece esencial. Aunque cuantifica, no lo define. Pero en el enfoque clásico se ha peraltado la materialidad del instrumento. Hasta fecha muy reciente, solo se veía en la técnica el simple trascender lo corpóreo. Por eso se ha definido en cuanto superación de la mano, del músculo, mediante ingenios y en base a energías naturales. Ni se soñaba siquiera con una técnica del cuerpo mismo, inmanente a este. Mucho menos con una técnica espiritual. Todavía en 1952, reitera Lewis Mumford: “La técnica comenzó cuando el hombre usó por primera vez sus dedos como pinzas

o una piedra como proyectil”; y creyendo subrayar lo humano en ella, asegura: “prefiero usar la palabra *técnica* exclusivamente para definir... esa parte de la actividad humana en la cual, mediante una organización energética del proceso de trabajo, el hombre controla y dirige las fuerzas de la naturaleza con miras a conseguir sus propios fines” (9). La mano, el brazo, el trabajo: tal era la vinculación con el hombre. Su finalidad potenciada y final: la máquina. La mano se arma con algo más que el *útil* -ahí de por sí-, con algo superador al *instrumento* -construido por ella-, pues domina la *máquina* de la gran industria, la cual fabrica en serie bienes instrumentales. Posteriormente, tras la revolución industrial, se ha desencadenado otra: la revolución del *robot*. Ya no es la mano, el brazo, la fuerza, lo que pretende reforzarse mediante técnicas, sino el cerebro, su actividad analítico-sintética, su energía *mental* para trabajos intelectuales. Wiener, precisamente, es decir el creador de la *cibernética*, reduce toda la historia de la técnica a dos grandes períodos: la del *músculo* y la del *cerebro*. El automatismo ha pasado así a los cerebros electrónicos, donde sin cansancio, con velocidad muy superior a la humana y sin sus errores, se sustituyen “memorias”, “voliciones”, “preferencias” y “razonamientos lógicos” (10). La máquina, que parecía esencialmente condenada al determinismo, que repetía incansablemente un esquema dado para su actividad, *hasta cierto punto* ya ha superado tal condición, al menos con el *homeostato* del psiquiatra inglés Walter Ross Ashby, en cuanto -según frase de su propio Pígmalo- “es la única máquina que hace siempre lo que debe hacer”. Dicho de otro modo -ahora con palabras de Pierre de Latil-, no hay en ella “determinación”, sino “organización”. Tal cumplimiento del *deber* implica una actuación “razonada”, en cierto modo. Y en efecto, el *homeostato* -esa *máquina de no hacer nada*, como dice en broma cordial un vecino y amigo de Ashby, precisamente el Grey Walter de las semovientes tortugas electrónicas-, no solo busca por sí mismo soluciones, puede ser *educado* mediante mecanizados reflejos condicionados, e incluso lleva en sí la posibilidad de poder transformarlo en un cerebro -la D.A.M.S., en la cual trabaja, al parecer, Ashby-, sino que *tiene cuerpo* -si se me permite la expresión-; es decir, goza la posibilidad de *poner en obra* la solución calculada. Ello se debe -nos dice Pierre de

Latil- a que ya no es una simple máquina electrónica, sino una máquina *electro-mecánica*. “Si fuere una máquina electrónica..., si diera sus oráculos en algunos segundos, si encontrara la solución de una jugada de ajedrez tan rápidamente como un jugador humano, entonces no veríamos la *actuación de la función mecánica*”, y así su actividad limitaría al invisible funcionar de un cerebro, no a la tangible huella de una mano (11). Es de observar aquí, una vez más, lo insoslayable de la dialéctica vital y de su principio de base: la *mutua inmanencia*. La revolución del cerebro en la técnica, de la cual habla Wiener, equivale en cierto modo a una explayación insistencial; pero esta pide por sí misma que la revolución de la mano sea *reasumida*, asimilada y realzada a nuevo nivel, para que se efectúe la *síntesis* superadora.

La *mano* y el *cerebro* sirven de *imágenes* certeras para apuntar a los dos sistemas instrumentales *medios* de que goza el *tecnita*. Pues solo se trata aquí de ir conjugando lo esencial, no importan mayores precisiones y detalles. Además servirían para extraviarnos, al modo como los árboles no dejan ver el bosque. Ahora bien: mediante dichas imágenes, ¿agotamos de veras lo esencial? De hecho se destacan con ellas dos estratos o niveles de la estructura ontológica del hombre: el cuerpo y el psiquismo. Sin embargo, bien sabemos que hay en dicha estructura otro nivel superior, justo el que califica al hombre en cuanto hombre. El animal recuerda, quiere, razona en ciertos límites, e incluso prefiere. La escasa intensidad de tales capacidades, al menos en relación a las humanas, solo marca una diferencia de grado, por grande que esta fuere, en modo alguno una caracterización esencial. El hombre lo *es* por su *espíritu*. Podemos preguntarnos, entonces: ¿cabe insinuar una nueva revolución técnica, esta vez de alcance espiritual? Si el espíritu fuere -como se ha pensado siempre- algo dado e impuesto al hombre; si se resumiera en cierta capacidad conclusa o perfecta, de vigencia universal e invariable en el tiempo -ya sea en cuanto gracioso don divino, milagrosamente caído del cielo, o en cuanto natural manifestación de la *physis* humana-, ciertamente el hombre veríase rechazado *a limine* del intento tecnificador. Lo concluso y cabal no tolera mejora. Por paradójico que parezca, debemos solazarnos con nuestra imperfección. El hombre no “*es*”, carece de figura cerrada

en sí, fija e inmutable; pero, por lo mismo, puede y debe trascenderse, superarse, perfeccionarse. La maravilla del espíritu vigente en modo alguno le agota. En cuanto real y vivo, nuestro espléndido acervo espiritual solo representa un momento -acaso muy primerizo- de su historia. El espíritu poseído en el cual y desde cuyo seno *nos humanizamos* ahora, debe ser considerado, en consecuencia, cual pequeña prenda a más amplia promesa de futuro. Pero, hay más. En las anteriores líneas solo he destacado el constante trascender o superarse del espíritu. Debemos añadir ahora que tal crecer y medrar nunca nos viene de mágica manera, con independencia de nuestro afán. Las cuotas del espíritu hay que sudarlas. Ni crece orgánicamente por sí mismo ni se desprende poco a poco desde lo alto. El espíritu se forja día a día y laboriosamente *por el hombre*, mediante esfuerzo individual y refuerzo en equipo. Siempre *con los instrumentos a mano* -ante todo el instrumental ontológico e *inmediato*, secundariamente los sistemas instrumentales técnicos o *mediatos*; y jamás sin respaldo, al aire mediante pura instancia insistencial, sino *desde las cosas*, en dialéctica lucha armada contra lo resistencial. Ya se ve la consecuencia: *el hombre es el “tecnita” de su espíritu*. No se trata de un *tecnita* previo al espíritu en modo radical, desde luego; pues en el *hacer* se beneficia su *ser*, y desde su *status* esencial mejora la actividad misma. La eterna dialéctica vital trabaja aquí más intensa y sutilmente que en los inferiores estratos, y por ello es más profunda y principal la *mutua inmanencia* de base. De hecho -apenas es necesario subrayarlo-, ya está ahí, funcionando a su modo, esa técnica de tercer grado que, en complemento a la frase de Wiener, hemos calificado de *técnica espiritual*. ¿Por qué conviene, no obstante, postular un nuevo giro revolucionario en tal historia? Sencillamente porque dicho *hacer* no era ni es, en verdad, una *técnica estricta*. Esta implica un *saber* puesto en marcha, que sirva de instrumental a otro de grado superior, según había entrevisto Aristóteles y confirman hoy algunos filósofos y científicos, por ejemplo Heidegger y de Broglie (12). En cambio, la indicada *técnica natural* -por contradictorio que parezca el adjetivar-, aunque sin duda arrastra orientadores dejes y resabios, no se orienta conscientemente a un *saber*, procede desde ciegos impulsos, actúa porque sí, de modo espontáneo en ciertos límites,

a veces incluso por tanteo. Pero ambas son técnicas en su fondo, por cuanto instituyen un volver del hombre desde sí mismo a la realidad, un poner ahí, fuera de él, los resultados de su actividad insistencial. Y la técnica natural del *tecnita* procede en todo, de arriba abajo, con tal impulso; exactamente como la otra, la técnica orientada al saber, la capaz de reflexión, la que explora los dominios de la ciencia para lanzarse luego, sobre seguro, al campo abierto de la realidad. La diferencia entre ambas es de enorme alcance, desde luego; pero solo afecta al aspecto metódico y a la copia e índole de sus productos, no al impulso ni a la esencial *distancia*. Mal que bien, el hombre la ha ejercido y ahí está nuestro nivel espiritual para demostrarlo. Solo que a golpes de ocasión y azares, sin libertad ni mando. En justicia, es forzoso perdonar tal incuria y dejadez de la autotecnificación, pues el hombre se va conociendo desde fuera, está condenado al rodeo por las cosas para alcanzar la autoconciencia. No es necesario insistir. Solo importa reconocer que en tal dirección se cumple, precisamente, la historia de la técnica misma; y en dialéctico conjugar de ambas técnicas. Ha habido una tecnicidad empírica de *la mano*, que hubo de lograrse como tecnicidad para posibilitar la técnica del *cerebro*. Con esta ha sucedido igual. Y ahora que comienza la *síntesis* de ambos momentos, cuando la mano vuelve a subordinarse *técnicamente* a un cerebro que ya se conoce por dentro, vislúmbrense al horizonte los umbrales de una técnica superior -aunque más profunda-, la del espíritu. Hasta hoy hemos marchado al azar, creando espiritualmente en modo mecánico, en ciego resultado de presiones históricas. Pues bien, ya es inexcusable el planteamiento de la cuestión decisiva para el hombre, la de su propio *autohacerse* auténtico, el dirigido. Contra el irresponsable ceder y doblegarse, una *planeada resolución* desde la *voluntad ontológica de ser* (13).

NOTAS AL CAPITULO XI

- (1) Decía Aristóteles: “Toda *técne* tiene por objeto traer algo a la existencia.” Parece exacta esta definición si se amplía el sentido de la palabra *existencia*. Distingue el hacer (*poíesis*) del obrar (*práxis*), y reduce la *técne* exclusivamente al *hacer poiético* (cf. *Ética nicomaquea*, lib. VI, cap. IV, 1140 a).

Comenta Gauthier al respecto: “La distinción de acción moral (*práxis*) y de producción técnica (*poíesis*), parece haber sido desconocida por Platón, y no aparece aún en el *Protréptico*”, la obra primeriza de Aristóteles. Siendo así, tal distingo debe considerarse aristotélico. Para Platón -añade Gautier-, “la *práxis* es una especie del género *poíesis*”. Aristóteles viene a negar esta dependencia, pues sostiene: “difieren una de otra genéricamente”. En efecto, la producción técnica persigue un fin extraño a la actividad misma, mientras que la acción moral involucra en ella su fin. El objeto producido es el fin poiético o técnico, y por ello aparece como *acción transitiva*; en cambio, la acción de la *práxis* es *inmanente* (cf. Gauthier, *La Moral de Aristóteles*, cap. II, & *Acción y producción*). Es distinción hartó sabida, que puede comprobarse en múltiples autores; por ejemplo, Regis, *La Opinión, según Aristóteles*, cap. IV.

- (2) Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, cap. IV, apartado tercero.
- (3) Cf. Bachelard, *La filosofía del No*, Introd., & III.
- (4) Apenas es preciso subrayar que no deben confundirse estos dos términos: *in-existencia* e “*in-ex-sistenciar*”. La idea de *in-existencia* es esencial en Platón: la realidad que nos cerca aquí abajo no es verdadera realidad, se define como *mé on*. En estos últimos años se ha ido enriqueciendo y cobrando brío, a partir del meditar sobre la existencia. En general, puede decirse que por largos siglos domina el primado de la afirmación, y así el negar quedaba subordinado o reducido al afirmar, explicado en oposición a este. Pero dicha subordinación ya no parece admisible -cual subraya Morot-Sir en su obra *El pensamiento negativo*-, si bien no por ello debemos caer en el error de dar carácter primitivo a la negación, como alienta en Heidegger y en Sartre. Entre el *positivismo* metafísico de Bergson y este *negativismo* filosófico, Morot-Sir establece una posición intermedia con su teoría sobre la originalidad de la *denegación* (*refus*). No se trata de una prioridad de la *nada*, como en Heidegger y Sartre; pero, confiesa: “la experiencia heideggeriana nos ha conducido a la idea de una denegación (*refus*) que nace en la conciencia de la existencia” (cf. *El pensamiento negativo*, Parte III, cap. VI, & 5). Como el título mismo de esta obra indica, tal negar se mueve en el ámbito del juicio. Últimamente ha tocado con detalle el concepto de *in-existencia* José Gaos, en su libro *De la Filosofía*, 1962. En la lección XIV del *Segundo Semestre* asevera: “La inexistencia se revela un objeto de la filosofía más radical y decisivo que la existencia. A esta prioridad *gnoseológica* de la inexistencia a la existencia, puede darse otra explicación: no habría *ontología* si no hubiese *meontología*.” Ya he dicho, sin embargo, que aquí se trata de otra cosa, pues el concepto destacado

es el de “*in-ex-sistenciar*”, y se liga con la idea de *des-realizar*. Ortega ya hablaba de ello en 1914, en su *Ensayo de Estética a manera de prólogo*, que antecedió unos versos de Moreno Villa, *El Pasajero*. Dice en tales páginas: El arte trata de formar un *nuevo objeto*. Para ello se ve forzado a dos operaciones: 1) “el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales”; 2) su sustitución por una “reacción subjetiva” o “sentimiento”. Y resume: “*El arte es esencialmente IRREALIZACION* (cf. los §§ 5 y 6). En sus últimos años, exactamente en 1946, vuelve a ello en la conferencia *Idea del Teatro*. No perfila el *des-realizar* en plano ontológico, sino estético, y siempre como explicación de la metáfora: “Las dos realidades, al ser identificadas en la metáfora, chocan la una con la otra, se anulan recíprocamente, se neutralizan, se desmaterializan. La metáfora viene a ser la bomba atómica mental. Los resultados de la aniquilación de esas dos realidades son precisamente esa nueva y maravillosa cosa que es la irrealidad.” Pues bien: si descendemos de la actividad poética a la *técne* en cuanto forzosa actividad para “crear un mundo nuevo”, en tanto que dimensión *esencial* del hombre -ese “ser técnico”, como decía Ortega en su citada conferencia en Darmstadt-, tendremos la actividad *des-realizadora*, el radical “*inex-sistenciar*”, ya en plano estrictamente ontológico. El hombre no solo puede decir *No* a las cosas y pensamientos, sino que *es*, forzosamente, quiera o no, *negador nato de la realidad*.

Este existenciario negador del *extus* define al hombre en lo más raigal. Es de observar, sin embargo, que su efectividad aumenta proporcionalmente al grado del saber humano de esta capacidad negadora. Ya decía Hegel -con cierto paralelismo-: el hombre, libre en sí, solo alcanza verdadera libertad, auténtica manumisión, cuando descubre la libertad en su conciencia y sabe de ella. De modo semejante, la conciencia del “*in-ex-sistenciar*” sirve para potenciarlo. Ahora bien: muy lentamente se afianza a lo largo de la historia el descubrimiento y comprensión de este existenciario. Acaso el Cristianismo represente un jalón decisivo al caso, pues contra el sentir griego -el hombre, ente *natural*, inmerso en el cosmos que le funda- afirma precisamente la primacía de lo sobrenatural en lo humano. Como de suyo se entiende, esta negación de la *physis* como fundamento desacraliza la Naturaleza, incluso hace de esta la mansión del diablo -descubierto en el Irán, en el dualismo de Ormuz y Arimán-. Por eso temía el medieval las montañas y cerraba los ojos al paisaje. Cuanto de natural recoge en su arte, lo purifica dándole carácter simbólico. Recuértese, por ejemplo, el Paraíso descrito por el maestro Berceo. Cuando el Petrarca, ya en los primeros años del XIV, se dispone a escalar el Mont Ventoux, un viejo pastor le conjura angustiadamente que se vuelva. Y conquistada la cumbre, lejos de contemplar el paisaje Petrarca en cierto modo obedece al pastor, pues *vuelve* sus ojos, saca de su faltriquera las *Confesiones* de San Agustín, busca febrilmente el lugar donde el Santo censura la admiración por las montañas y cuanto hay de natural, donde postula la entrada en uno mismo, en nuestra *conciencia-escala* a la Divinidad. Como se sabe, el Renacimiento pierde el terror inmenso ante la Naturaleza, se complace en los paisajes

y en todos los aspectos naturales. Pese a todo, el renacentista la admira solo en cuanto *objeto*, y no por ámbito donde el *sujeto* mismo respira. El hombre moderno puede dar otro paso adelante porque ya se siente más distinto a los restantes entes creados, pues guarda en sí la “chispa” divina. Para Descartes, dualismo e innatismo son las dos caras de lo mismo. Y así, la razón humana, la *res cogitans* -reflejo de la eternidad divina tierra abonada a su simiente- servirá ahora de fundamento. Descartes lo sabía muy bien: *Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum* (en *Cogitationes privatae*). Kant limpiará la *res cogitans* de toda impureza empírica mediante su descubrimiento del *sujeto trascendental*. Pues bien: obsérvese que toda esta esbozada curva va desnudando un proceso negador de lo natural, despunta cierto pálpito del “*in-ex-sistenciar*”. Pero la comprensión clara de este existenciar no aparece hasta Hegel. Solo con Hegel toma estado la negación misma. En efecto, entiende ese *Sujeto, que es la realidad*, como negatividad en su propio seno; realza el prodigio fecundo del negar, “poder mágico que convierte lo negativo en ser” (cf. la *Fenomenología del Espíritu*, Prefacio, II). Apresa en parte el fenómeno radical del “*in-ex-sistenciar*”, al menos en perspectiva del pensar filosófico, pues nos dice: “Esta actividad contiene como momento esencial una negación. Si algo debe producirse, otra cosa tendrá que ser su punto de partida, y precisamente en cuanto negada. El pensar es así la negación del modo natural de vida.” Ya se advierte que no está negando la *ex-sistencia* -por lo demás, ausente de su sistema insistentialista-, sino el vivir ingenuo y previo al reflexivo. Pero también dice: “Para que la filosofía surja en un pueblo, tiene que haberse producido una ruptura con el mundo real.” Y subraya: los griegos comenzaron a pensar “cuando fuera, en el mundo, todo era turbulento y desdichado”. Generaliza: “En casi todos los pueblos, la filosofía solo surge cuando la vida pública ya no satisface, deja de interesar al pueblo.” Así se comprueba en la historia de la filosofía, pues siempre aparecen los sistemas cuando “ya no satisface al espíritu el mundo exterior”. Hegel, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, edición de Hoffmeister, B, I, c). Comparando las concepciones de la Nada en Hegel y Heidegger, Sartre puede exclamar: “es Hegel quien tiene razón contra Heidegger, cuando declara que el Espíritu es lo negativo” (Sartre, *El Ser y la Nada*, Parte I, cap. I, 4). No es de extrañar, por tanto, que a partir de Hegel aparezcan numerosos atisbos de la capacidad humana de rebelión contra el *extus*. Solo citaré tres, de estricta literatura filosófica.

- 1) Ante todo, cierta página de Brunschvicg que resume la tesis central de unas lecciones profesadas en 1929-30: “El arte para el artista, el arte por el arte, consumará, pues, la ruptura del hombre con la naturaleza, mientras que el arte del artesano, la técnica del *homo faber* había efectuado esta ruptura solamente en los medios, sin modificar radicalmente nuestra actitud psicológica.” Y añade: “La capacidad de orientar nuestra actividad en sentido inverso al de la naturaleza, capacidad a la vez inexplicable y sublime, en la cual hemos reconocido el signo del espíritu, el don de este gozoso acontecimiento, no se agota en el paso del

artesano al artista para gozar lo presentado como apariencia intrínseca del objeto. La fecundidad gratuita del espíritu humano se ha manifestado también mediante la transformación del artesano en sabio... Estamos, pues, en presencia de una nueva definición del hombre, *homo sapiens*" (*De la Connaissance de soi*, lección VIII, 1931). Ya advierte el lector por sí mismo el peculiar intelectualismo del autor, sobre todo al sesgo de esa "fecundidad gratuita del espíritu". Por lo demás, su idea del artesano pertenece aún por entero a la visión clásica del *homo faber*.

- 2) También se aproxima Cassirer a este existenciario nuestro, e incluso a su consecuencia -la artificialidad-. Releyendo cierta página suya, en la cual expone apretadamente su vieja tesis del *homo symbolicus*, encontré las interesantes líneas que ahora veremos. Figuran en el cap. II de su *Ensayo sobre el hombre*, de 1944, titulado *Antropología filosófica* en la versión castellana. Comienza recordando las ideas del biólogo von Uexküll: El organismo vive en su mundo propio, y en modo que se establece un "círculo funcional" en base a dos sistemas, el "receptor" y el "efector". A escala humana -añade Cassirer- se interpone entre ambos sistemas un sistema "simbólico". La respuesta humana ya no es, por tanto, directa e inmediata, se demora en cierto proceso interno mental. Y aquí entran las mencionadas líneas que me complace citar: "El hombre no vive solamente en un puro universo físico, sino en un *universo simbólico*... El hombre ya no puede enfrentarse con la realidad de modo inmediato: no puede verla cara a cara, por decirlo así. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza la actividad simbólica del hombre." Tras esta cercanía a nuestro existenciario, añade que el hombre se envuelve de tal modo "en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos", que "ya no puede ver o conocer nada sino al través de la interposición de este medio artificial". Con esta última expresión, sin duda toca Cassirer la mencionada consecuencia del "*in-ex-sistenciar*", la constitutiva artificialidad de nuestro mundo. El subsiguiente análisis de la función simbólica del lenguaje, así como las ulteriores consideraciones sobre el espacio y el tiempo, desarrolladas por Cassirer en los capítulos III y IV respectivamente, son muy sugerentes a nuestros fines. Sin embargo, Cassirer no llega a realzar conceptual y pulcramente tal existenciario. Por lo demás, aunque reacciona contra la tesis clásica del *animal racional*, su definición del hombre se queda en el mero animal *simbólico*. Y por cerca que esté aquí del *tecnita*, tampoco precisa esta noción.
- 3) Ahora veamos a Scheler. Este tercer filósofo no solo da mayor énfasis a la negación humana, sino que la formula más a fondo y en fecha anterior a los citados. En su conferencia de 1927, en la *Escuela de Sabiduría* de Keyserling, titulada *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928, agrupa y coordina diversas ideas expuestas en anteriores escritos suyos. Para Scheler, la estructura ontológica del hombre aparece en oposición completa a la del animal. Este vive en su *habitat* de tal

modo, que no hay para él *objetos* ni *mundo*; ni siquiera puede objetivar su propia conciencia de las cosas, pues “el animal oye y ve, pero sin saber que oye y ve”. En cambio, lo propio del hombre comienza con la *objetivación* constituyente de un ámbito especial llamado “mundo”. Este objetivar implica la posibilidad de un *alejamiento* y *realzar sustantivador*. Afirma: “El animal no puede llevar a cabo ese peculiar *alejamiento* y *sustantivación* que convierte un ‘medio’ en ‘mundo’, ni tampoco la transformación en ‘objeto’ de los centros de resistencia.” Y continúa: “*La objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu.*” De ahí la segunda nota en la estructura humana: el hombre puede “convertir en *objetiva* su *propia constitución fisiológica y psíquica...* Solo por esto, puede también modelar *libremente* su vida” (cap. II). Baste al caso lo dicho; no es necesario insistir en las restantes notas humanas. Y destaquemos esta oposición conceptual entre “resistencias” y “objetos”, pues observa Scheler que el hombre goza la facultad exclusiva de *negar* tales *resistencias*. Con sus propias palabras: “ser hombre significa lanzar un enérgico ‘no’ al rostro de esa *realidad*”. Cuando considera Scheler la idea de tal negación, recuerda a Buda y a Platón, quienes *ya lo sabían*. Sostiene que la fenomenología complica cierta “técnica” *anuladora del coeficiente existencial*, al menos de enfocarla desde su aspecto reductor. Sin embargo, la auténtica *reducción* efectuada por el hombre depende de su vivencia de la realidad. Sensaciones y percepciones, recuerdos y pensamientos, solo nos dan “la *manera de ser* de las cosas, jamás su existencia”. Para que la realidad misma se adelante, será precisa la vivencia de algo previo a los *objetos*, justo la *resistencia*. Y añade: “Ahora bien: resistencia, solamente la hay para nuestros *impulsos*, para nuestra *vida impulsiva*, para nuestro *impulso vital* central.” Juzgo que debe entenderse dicho *impulso vital* a nivel más profundo que el de la conciencia, pues Scheler subraya su anterioridad a toda *representación* posible: “La vivencia primaria de la realidad, como vivencia de ‘la resistencia que ofrece el mundo’, *precede* a toda conciencia, a toda representación, a toda percepción.” El lector atento quizá recuerde ahora mi definición del primer existencial, el “*aquí-propio*”, como algo cercano a esta idea de Scheler. Al menos el *impulso vital* de este le recordará la *instancia insistencial* que yo destaco. Pero Scheler, quien peralta la resistencia con gran vigor, tiende en cambio a olvidar el otro factor, el humano; al menos, no lo acentúa como debiera. No obstante, sí aparece en cuanto negación del *extus*. Escuchémosle: “¿Qué significa, pues, el enérgico ‘no’ de que antes hablábamos? -se pregunta-. ¿Qué significa *des-realizar* el mundo o ‘idear’ el mundo?” Scheler se separa de Husserl en este punto. No se trata de un mero *poner entre paréntesis*; es más profundo que toda reducción de lo existencial a nivel judicativo. Y no obstante, Scheler no da en la diana. De extraño modo, involucra en la negación de la realidad, no solo una negación de la vida, sino y sobre todo una negación del *impulso* mismo. He aquí lo esencial de su tesis: “Significa... abolir, aniquilar ficticiamente el *momento de la realidad*

misma...; significa eliminar esa ‘angustia de lo terreno’ que, como dice Schiller profundamente, solo ‘desaparece en aquellas regiones donde habitan las *formas puras*’. Este *acto de desrealización, acto ascético* en el fondo, solo puede consistir -si existencia es ‘resistencia’- en la anulación de ese impulso *vital*, para el cual el mundo se presenta como ‘resistencia’, y que es, a la vez, la *condición* de toda percepción sensible.” Tal acto -añade- solo puede realizarse por el espíritu. Y esto es justamente lo humano: “el hombre es el *ser que sabe decir no*, el *asceta de la vida*, el eterno *protestante* contra toda *mera* realidad” (ob. cit., cap. III). El obstáculo con el cual tropieza Scheler viene a ser su enorme creencia en el darse lo *esencial*; pone al hombre ante lo eterno, lo porta incluso. La realidad suya rezuma esencia por doquier. De ahí que realce la negación de la vida sobre la negación de la realidad: no ve que negar la realidad pueda ser, justamente, una afirmación vital. Al definir el hombre como *asceta de la vida*, pierde también la idea de *tecnita*. Lo esencial en Scheler resúme en el *afán* de salvación, entendido claro está en estrecha coyunda con lo religioso. Por si no bastare lo insinuado, aclararé aún lo siguiente. La tesis de Scheler sobre la *acesis* humana puede resumirse así: el “*in-ex-sistenciar*” -término que no emplea- niega, en efecto, la *existencia*, pero justo para *descubrir* en ella la *esencia*. En cambio, nuestra idea del “*in-ex-sistenciar*” consiste en franca negación, cabal rechazo del *extus*, justo por no haber en ello *esencias* previas a descubrir por el hombre. La esencia no es apriorica desde lo real, debe *crearse*, inventarse o hacerla venir desde el humano preguntar. El acto de invención obliga al previo “*in-ex-sistenciar*”. De otra parte, no se niega la vida; muy al contrario, es para posibilitarla que se niega el *extus*, la caótica presencia de las cosas.

Es de observar que cuando un físico como Heisenberg se enfrenta al problema de la *expansión de la técnica*, siente en cierto modo este aspecto negador de la naturaleza, esta sustitución de ella por lo humano, por la *vecindad*, como yo diría. Escuchémosle: Lo nuevo en la técnica actual, la “alteración decisiva”, acaso comienza a producirse “en la segunda mitad del siglo pasado”, justo por “el desarrollo de la Electrotécnica”. Esta extrae de la naturaleza fuerzas ajenas a las conocidas antes. “Las fuerzas naturales que pasan a ser objeto de explotación apenas las conocía el hombre a través de su directa experiencia.” Y destaca Heisenberg que dicho proceso se acentúa con la “técnica atómica”, pues esta “se consagra de modo absoluto a la explotación de fuerzas naturales ante las cuales el mundo de la experiencia cotidiana no nos abre vía alguna de aproximación”. Heisenberg no menciona la *creación sintética* de materiales nuevos, inexistentes en el *ahí natural*. Pero aun así, dentro de esta limitación en verdad importante, llega al mencionado *sentir* con estas palabras: “Acaso un día los más diversos artefactos técnicos formarán parte integrante del hombre, cual su concha lo es del caracol o su tela de la araña. Pero, en tal caso, *esos artefactos serán más bien partes del organismo humano* que de la Naturaleza circundante (Heisenberg, *La idea de la Naturaleza en el Física actual*,

cap. I, & 2). Naturalmente, esta *nueva situación* del hombre en su contorno, es decir la creada por la técnica actual, *no representa de hecho nada nuevo*. Simplemente, se ha visualizado por sí misma y en razón de su intensidad. Pero, en cuanto verdad “verdadera” imposible desconocer -sobre todo hoy, que así se ha visualizado- lo antes invisible, aunque real: *el negar o tapar nuda realidad mediante artificio*. El ingenio técnico más inesperado y sorprendente que nos depare el futuro seguirá siendo, en el fondo, mera continuación del “in-ex-sistenciar”, producido ya en la mismísima linde del Paraíso, cuando Adán y Eva se vieron desnudos y recurrieron, para tapar o negar la desnudez real, al primer ingenio o artificio: la hoja de parra.

A esta luz no parecerá extraño que tienda a redescubrirse en nuestros días lo valioso del factor técnico en la historia esencial del hombre. Siéntese que este es ante todo un *tecnita*. El hecho de que se vayan leyendo los viejos textos de Egipto y de Mesopotamia, y esto produzca -con la sorpresa de tales adelantos- cierto acercamiento al llamado “milagro griego”, más que verdadera causa del nuevo enfoque debe ser considerado simple constatación y consecuencia. Farrington, por ejemplo, ha aplicado dicho enfoque a sus estudios sobre la Ciencia. Y recuerda, claro está, estas agudas palabras del canciller Bacon: “El progreso de la mente y el de los recursos del hombre son una y la misma cosa.” Justamente, la tesis del libro de Farrington sobre *La ciencia griega* -que comenzó a publicarse en 1944- sigue ese sentir de Bacon. Oigamos las siguientes líneas de su *prólogo*: “La ciencia del periodo más primitivo de Grecia se parece a la nuestra, pues aunque ha sido ingenua y rudimentaria considera al hombre como un producto de la evolución natural, juzga su capacidad de hablar y de pensar como un producto de su vida social, considera la ciencia como parte técnica para el dominio del medio natural.” Y añade: “Estas temerarias ideas”, iniciadas entre los jonios del siglo v y vigentes durante dos centurias, “aún sorprenden hoy día”. Consignemos que no es Farrington el primero en tal enfoque. El mismo recuerda la obra de Pierre-Maxime Schuhl, *Ensayo sobre la formación del pensamiento griego*, de 1934. Otros historiadores, que también cita, le desbrozan el camino, entre ellos Mondolfo.

- (5) Añade Hegel: “Y esta operación por la cual se produce a sí mismo como objeto, sin haber recogido, sin embargo, el pensamiento de sí mismo, es un género de trabajo instintivo, como el de las abejas que fabrican sus alvéolos” (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, VII, A, c: *El Artesano*). Naturalmente, Hegel trata de este hacer no intelectual en plano muy suyo, para iluminar la postulada evolución del Espíritu hasta su retorno a sí mismo. Nada de ello prefigura, por tanto, nuestro “in-ex-sistenciar”.
- (6) Ortega, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, cap. V, nota. (Es trabajo recogido en el volumen *Teoría de Andalucía y otros ensayos*.)
- (7) Ortega, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia* (ensayo de 1941 en la revista *Logos* de Buenos Aires, y recogido en *Obras Completas*, t. V. Cf. la p. 527).

Para justificar la referencia a Descartes, recojamos sus palabras: "...inventar el orden cuesta no poco trabajo, como se puede ver por todo este método, que casi no enseña otra cosa; pero conocer el orden, una vez descubierto, no lleva consigo, en absoluto, ninguna dificultad" (*Reglas para la dirección del espíritu*, Regla XIV, hacia el final).

El término *invención* deriva de *inventum*, a su vez de *invenire*, hallar. Tal significado se conserva en *inventario*. De hecho se opone, no solo al hallazgo, sino al descubrimiento. Inventar equivale a *hacer venir*, obligar a que aparezca algo en la realidad. A dicho enfoque, el invento procede de la mente. Pero no es mera construcción mental y sin respaldo alguno, no se reduce a estricta ficción o fantasía. Dicho de otro modo, la invención, justo en cuanto *hacer venir* o *poner en*, nada tiene de arbitraria; se justifica *a posteriori*, como imaginar *verificado*, válido o verdadero. Citemos a Eddington: "¿Cuánto es lo que descubrimos y cuánto lo que creamos mediante nuestras experiencias?" -se pregunta-. ¿Acaso difieren fundamentalmente el procedimiento del escultor y el del físico?... Así como el escultor separa el bloque informe en un busto, por una parte, y un montón de trocitos de mármol, por otra, el físico separa la perturbación ondulatoria irregular en una onda armónica simple, de color verde, y un montón de fragmentos de otros componentes." O sea: "Nos permite elegir una forma que *nosotros mismos* hemos condicionado, y tratar el resto cual agregado extraño que nos está permitido eliminar" (Eddington, *Filosofía de la ciencia física*, cap. VII, && 1 y 2).

Recordemos que la idea de *buscar*, en cuanto problema, el *saber del no saber*, aparece en el *Menón* platónico, justo de prólogo a la famosa escena del esclavo. También San Agustín, en sus *Confesiones* (lib. X, cap. 18 a 20), ofrece un agudo análisis del buscar.

- (8) Ortega, *Apuntes sobre el pensamiento* (*Obras Completas*, V). Cf. los capítulos titulados *Las ocultaciones del pensamiento*, y *Carácter histórico del conocimiento*.

Es aquí donde Ortega destaca esa *extraña operación* llamada *buscar*, sobre la cual ya hemos porfiado. El conocimiento en sentido estricto -dice previamente- complica estos dos supuestos: 1) "La creencia en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija, de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquella sabemos a qué atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable, fija, de lo real, es lo que desde Grecia llamamos el ser. Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de 'figura estable y fija'." 2) "La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos 'inteligencia'. Solo así tiene sentido que esperemos mediante el funcionamiento de *esta* penetrar en lo real hasta el descubrimiento de su *ser* latente." Claro está que tales supuestos solo funcionaron *de modo pleno* en Grecia.

- (9) Lewis Mumford, *Arte y Técnica*, conferencias publicadas en 1952. Cf. la conferencia I, sobre *El arte y el símbolo*.

Marcel Mauss destaca muy precisa y claramente esa noción de técnica corporal a que aludo en el texto. Mauss comienza estudiando “las” técnicas corporales por partir de lo concreto para llegar a lo abstracto, a la noción general. Y las entiende así: “maneras como los hombres, sociedad por sociedad, de modo tradicional, saben servirse de su cuerpo”. Los fenómenos que estudia aparecen en cuanto actos -no instrumentos-. “Todos esos modos de obrar, en cuanto técnicos, destacan técnicas del cuerpo.” ¿Qué significa *técnica*, sin embargo? Tal noción debe ser precisada. Mauss observa entonces un grave error: el de “no considerar que haya técnica más que cuando hay algún instrumento”. Debe extenderse esta noción -afirma-; volver a la idea platónica de una técnica de la música y, en particular, de la danza. Al paso que descarta la idea de *instrumento* como requisito de la técnica, presenta otra: la *tradición*. “Llamo técnico al acto tradicional y eficaz.” La eficacia parece nota siempre reconocida, no así dicha tradicionalidad, aunque tampoco se niegue en modo expreso. Recordemos la diferencia entre tradición y herencia para comprender mejor estas líneas de Mauss: “No hay técnica ni transmisión si no hay tradición. En esto se distingue, ante todo, el hombre de los animales: por la transmisión de sus técnicas, y muy probablemente por la transmisión oral.” En tales condiciones -añade-, debe afirmarse que dichos fenómenos constituyen auténticas *técnicas del cuerpo*. “El cuerpo es el primero y más natural instrumento del hombre. O más exactamente, y sin hablar de instrumento, el primer y más natural objeto técnico -y al mismo tiempo, medio técnico- del hombre, es su cuerpo.” De tal modo ampliada la noción de técnica, cabe sin duda concluir: “Antes que las técnicas de instrumentos, está el conjunto de las técnicas del cuerpo” (Marcel Mauss, *Las técnicas del cuerpo*, cap. I. Comunicación presentada en 1934 a la *Société de Psychologie* francesa. Recogida en el volumen *Sociología y Antropología*, de 1950).

- (10) Puede consultarse N. Wiener, *Cibernética*, 1949. Un colaborador de este, Rosenblueth, comenta la citada frase en su artículo *La Psicología y la Cibernética*. “Como ha señalado Wiener, las primeras máquinas tuvieron por objeto sustituir y superar a los músculos como fuentes de energía mecánica, como ejecutores del trabajo necesario para la supervivencia y comodidad de la especie humana. Eran zoomórficas o miomórficas. Su éxito dio lugar a la primera revolución industrial.” Y añade: “Ahora queremos máquinas que sustituyan o superen a nuestros cerebros. Ya no hay banco, industria o comercio, aun de poco importancia, que se remita a los cálculos mentales de un computador humano... Estas máquinas son cortimórficas, y me refiero a la corteza cerebral humana.” En su escrito, Rosenblueth utiliza el acostumbrado lenguaje psicológico en los diseñadores de calculadoras, pero observa: tal empleo de términos psíquicos “es descriptivo, no interpretativo” (dicho artículo de Rosenblueth, aparecido en *Cuadernos Americanos*, 1954, ha sido editado aparte al año siguiente, por la Universidad Nacional de México).

En rigor, el razonar de la máquina es más estrictamente *lógico* que el del hombre. En efecto, se usa en ella un sistema binario que corresponde exactamente a los dos valores veritativos de la lógica clásica, la del *tercero excluido*. Me permito resumir al lector unas páginas de *El pensamiento artificial*, donde Pierre de Latil nos hace una excelente *introducción a la cibernética*: Cuando la corriente pasa por una lámpara, se produce el valor veritativo *verdad*; cuando no pasa, tenemos una respuesta negativa, es decir la *falsedad*. Entonces, “el sistema binario puede traducir matemáticamente los razonamientos lógicos”. En la máquina de calcular está implícita la máquina de razonar: “Las máquinas de calcular electrónicas de hoy podrán convertirse, simplificadas más bien que complicadas, en máquinas de razonar, en máquinas lógicas. En efecto, el sistema binario, con su serie de señales ‘todo o nada’ corresponde admirablemente a la marcha de nuestros pensamientos.” Claro está que el método de la máquina no corresponde con el del hombre. El cerebro “ahorra operaciones a costa de complicar cada una de ellas. La máquina, en cambio, es simplificadora. El cerebro *ahorra actos* con múltiples órganos, mientras que la máquina multiplica las operaciones con símbolos sencillos para *ahorrar órganos*. Y Pierre de Latil comenta: “Ambos modos de acción son muy diferentes. Pero, considerados desde el punto de vista abstracto, el de la máquina es ciertamente el mejor, porque es el más natural, solo está dictado por el principio de la economía de medios. El modo de acción del hombre, en cambio, está impuesto por la debilidad de un espíritu incapaz de hacer una serie rápida de operaciones, aun cuando sean muy sencillas.” Obsérvese que lo calificado de *natural* por el autor es lo que nosotros llamamos *lógico*. Nos dice, en efecto: “Únicamente el sistema binario es natural. Es el sistema de cálculo que la lógica quiere: *una cosa es o no es, 1 ó 0*.” Ahora bien: calificar de *natural* lo *lógico* es un viejo e inveterado error, que ha sido, en el instante de su invención, un error genial y fructífero. Pero también la fecundidad está sujeta al tiempo, envejece hasta tornarse estéril. La lógica clásica, a la cual dio forma tan definitiva, dentro de sus supuestos, Aristóteles, solo ha sido un instrumento, un ingenio, una actividad *maquinal*, sin duda maravillosa por su poder simplificador; pero, afortunadamente, solo eso. De hecho emplea el hombre una lógica superior, la ha empleado siempre. Lo natural no es ese sistema binario, el de dos valores extremos y sin posibilidad de solución tercera, sino justamente el de una *polivalencia* matizadísima. Ello demuestra que el hombre ha sido creado a base de un principio radicalmente opuesto al principio de economía, sobre el cual tanto ha insistido Leibniz. Y como el hombre, la vida misma en todos sus niveles. La creación divina es superabundancia, generosidad extremada. Y a su vez, esto demuestra que la menesterosidad del hombre es más bien cuantitativa, cae del lado de la intensidad. Para resumir esta idea, para perfilarla mejor, diré que Dios puso en el hombre múltiples posibilidades y muy pocas actualidades, acaso para obligarle a realizarse por sí mismo, hasta alcanzar el nivel del modelo pensado por la divinidad. Es una manera de decir, claro está. Lo esencial es ese contraste de riqueza posible y de pobreza real.

- (11) Cf., para las citas y referencias complementarias, *El pensamiento artificial*, por Pierre de Latil, cap. XIII. El subrayado de la última cita es nuestro.

Las obras sobre la técnica ya son numerosísimas, aunque es muy reciente su auténtica consideración problemática. Solo destacaré dos obras al caso: la de Friedrich Dessauer, *Discusión sobre la técnica*, edición ampliada de su *Filosofía de la técnica* (1926), y la de Jacques Ellul, *La técnica o la apuesta del siglo*, que es posterior. En ellas verá el lector amplia bibliografía. Como excepción, me complace citar el final de la conferencia sobre *La técnica como problema filosófico*, pronunciada por Aloys Wenzl en 1945. Según frase de Dessauer, “es una de las más valiosas contribuciones” a la gran disputa sobre la técnica. De la exposición y crítica de este, recojo dicho final. Dice así: “La técnica descansa en la estructura ontológica de la realidad... Técnica es poder sobre la naturaleza. Pero es aplicable a todo poder lo especialmente válido para el poder político: hay poder en triple sentido. Poder al servicio del orden justo, poder por el poder, poder al servicio del mal. El poder sobre la naturaleza es un deber del hombre. *Debe* ser señor sobre la materia y los elementos, para realizar los valores a cuyo servicio está. Como camino a ello, la técnica es buena. Como poder en el segundo sentido, como poder vacío, la técnica es la gran tentación. Si el hombre cae en ella, hombre y técnica se ponen al servicio del mal. Lo importante no es el querer lanzar la técnica por la borda, sino colocar por encima la ética, no renunciar al control permanente, a la finalidad y a la espiritualización, no caer en la fascinación de las posibilidades. Es deber del hombre colocar la naturaleza al servicio del espíritu, y el espíritu al servicio de los valores. Que su conciencia de responsabilidad crezca con el aumento de las posibilidades, tal es el deber que se impone ahora.”

- (12) Con todo rigor, la puesta en contacto de *técne* y *epistème* ya estaba vigente con anterioridad a Platón, según nos dice Heidegger. Sin embargo, Aristóteles, desde la diferenciación más precisa de ambas, entrevé con mayor riqueza la índole de esa conexión. Rodolfo Mondolfo, en su artículo *Trabajo y Conocimiento según Aristóteles*, aparecido en la revista *Imago Mundi* (n.º 1, 1953), insiste sobre este punto. La desestimación griega del trabajo propicia un diferenciar de *técne* y ciencia. Aristóteles acentúa este distinguir mediante la oposición terminante entre *vida teórica* y *vida práctica*. Pero el pensamiento aristotélico -dice Mondolfo- es más complejo de lo que parece. No solo afirma la contemplación como una actividad, sino que complica más dicha dependencia, en cuanto “la práctica constituye un momento mediador preparatorio”; o sea “la técnica es un medio de encaminarse hacia la ciencia y un comienzo de sus conquistas”, representa “un grado previo a la ciencia o teoría pura”.

Heidegger, por su parte, reacciona contra la concepción instrumentalista de la técnica. Veamos su conferencia de 1953, recogida en *Ensayos y Conferencias*, que titula *La cuestión de la técnica*. En lugar de considerarla como *medio*, la afirma como *modo de desvelamiento*. A esta luz subraya dos aspectos: A) “Ante todo,

técne no designa solamente el *hacer* del artista y su arte, sino también el arte en el sentido elevado de la palabra y las bellas artes. La *técne* forma parte del pro-ducir, de la *poíesis*; tiene algo de Poiética”. B) Recuerda que hasta la época de Platón se asociaban *técne* y *epistème*, ambas en cuanto referencias al “conocimiento en el sentido más amplio”. Por tanto, igual que el conocimiento abre la realidad, la *técne* es un *desvelamiento*, un modo del descubrir la verdad. Y saca esta consecuencia: “Así, el punto decisivo, en la *técne*, no reside en modo alguno en la acción de hacer y de manejar, tampoco en la utilización de medios, sino en el desvelamiento del cual hablamos. Es como desvelamiento, no como fabricación, que la *técne* es producción”. Desde este análisis se alza contra la tesis usual sobre la técnica moderna: “la engañadora apariencia de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada”. De manera más clara y rotunda se había expresado en 1951, en la tantas veces citada conferencia *Construir, Habitar, Pensar* -recogida en el mismo volumen-, donde se lee: *Técne* “no significa para los griegos arte ni oficio, sino: hacer aparecer algo como esto o aquello, de tal o cual manera, en medio de las cosas presentes. Los griegos piensan la *técne*, la pro-ducción, a partir del *hacer aparecer*”. Ya hemos visto, sin embargo, que ese *hacer aparecer* pierde fuerza humana, pues se reduce a un *invocar*, a un pedir que aparezca.

Por último, la referencia a Luis de Broglie. Dos capítulos de su obra *Física y Microfísica* ya dicen en su mismo título y de manera taxativa su posición: *Cómo la ciencia pura y la técnica se han ayudado mutuamente en el dominio de la electricidad, y El enlace entre la ciencia pura y sus aplicaciones*. En este último confiesa la ayuda que ha recibido del progreso técnico para sus estudios sobre la Mecánica ondulatoria. Y establece así su tesis: “Algunos de esos laboratorios han representado un papel considerable, no solo en el perfeccionamiento de la técnica industrial, sino también en el progreso general de los conocimientos científicos.”

Desde estos testimonios no estará de más recordar que el nacimiento de la ciencia ha seguido históricamente a un siglo largo de intensa curiosidad técnica, poco más o menos situado entre el *Tratado de la latitud de las formas*, por Nicolás de Oresme y el *Diálogo de las experiencias ponderales*, por Nicolás de Cusa. Y ya se sabe muy bien que todo el siglo XV ha sido ante todo *técnico* en su voluntad y esfuerzo. Por lo demás, algo muy semejante pasó en Grecia. Cf. Farrington, *La ciencia griega*, y recientemente *La rebelión de Epicuro*. Por cierto, no puedo dejar de citar esta frase que Farrington espuma en Cicerón, justo en cuanto fórmula del impulso técnico griego: “Con el uso de nuestras propias manos, podemos extraer de la Naturaleza una segunda Naturaleza para nosotros mismos” (*De la Naturaleza de los Dioses*, II, 60). Figura en el cap. III de *La rebelión de Epicuro*. Recuérdense las citadas obras de Schuhl. Abel Rey dedicó dos volúmenes de sus estudios sobre *La Ciencia en la Antigüedad* a lo que llama el *Apogeo de la ciencia técnica griega* (1946 y 1948). Rodolfo Mondolfo, en la parte cuarta de *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, de 1955, destaca el aprecio de Aristóteles por la técnica.

- (13) Remito al lector, al menos para algunos detalles y sobre todo para una visión más global del tema, a mi Carta sobre el tecnita y la razón, escrita a comienzos de 1963, con ocasión de una mesa redonda organizada por la Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela. En el volumen *El hombre, un falsificador* (Revista de Occidente, 1968).

CAPITULO XII

“ETHOS”, “SINTAGMA” Y “HUMANITAS”

§ 36

Tras esta rápida referencia al entrañable instrumental del *tecnita*, otro nervioso esbozar el “*ahí-mostrenco*”, la parte foránea del ente humano. Pero conviene que ante todo evitemos la confusión de este foco ontológico con el llamado *mundo*. Porque, en efecto, tanto el término *ahí* como su calificarle de *mostrenco* sugieren la idea de campo o ámbito común donde los individuos habitan. Y no deja de ser así; aunque, en cierto modo.

Los hombres no se ciñen a los límites de su cuerpo, se extravasan al *lugar y tiempo* del espíritu. La dinámica del autohacerse humano funciona en base a los dos focos del “*aquí-propio*” -estrictamente individual e intracorpóreo- y del “*ahí-mostrenco*” -común *cum grano salis*, externo en el sentido fuerte de la expresión-. La *mutua inmanencia* logra en ambos focos sus formas más acendradas, hasta el punto de representar “uno y otro” cierto *status* sintético. El “*aquí-propio*” goza encarnadura *resistencial* -por eso está, en cumplimiento de la *mutua inmanencia*, dentro del hombre-; sin embargo, en su propio freno lleva la espuela: el ímpetu *insistencial* de cada uno lo es “de” ese “*aquí-propio*” que nos individualiza y separa en lo más hondo. El insistir con fuerza actuante y creadora no es genérico y universal, sino *monádico*, en el sentido que para Leibniz tenía su sustancia: *vis de unicidad cerrada* en sí, entelequia en tránsito. Los tres primeros caracteres destacados ajústanse en diversos grados al “*aquí-propio*”; el cuarto sirve de enlace al “*ahí-mostrenco*” y es la parte de espuela en nuestro encarar la *ex-sistencia*, por tanto el vehículo de la individuada energía insistente. Esta raíz *insistente*, afincada en la interna resistencia del “*aquí-propio*”, reclusa en la opacidad de nuestra carne *indivisa*, busca las vueltas para habitar lo en sí inhabitable, trata desesperadamente de

hacer *mundo*. Que este sea, en verdad, mundo humanizado -el de *nuestra edad*-, no empece, en su modo de darse, cierta *extranjería*, por cuanto se embucha en la *física realidad*. El mundo oculta la nuda naturaleza, precisamente por sustituirla; funciona, en consecuencia, a manera de soporte exterior al vivir. La absoluta *fisicalidad* no se *presenta* al hombre, la *re-presenta* el mundo en el “ex” *ex-sistencial*. Aunque espiritual en su estofa, no elimina el propósito perseguido -servir de encarnadura-, y así el mundo será *producto* del espíritu, en modo alguno ese espíritu mismo. El mundo expláyase en cuanto útil máximo a nuestro vivir; gran continente forjado. por necesidad vital, para que el resto de los utensilios sean posibles. Ahora bien: *dicho producir mundo precisa la colaboración eminente del “ahí-mostrenco”*. Claro está que el ímpetu insistencial del “*aquí-propio*” *mundifica*; no obstante, jamás produce de por sí y sin más el ancho mundo: reducido a individualísima actividad, su producir sería tan paupérrimo que ni de *mundo* podría calificarse. Este no es solo el de nuestra *edad*, sino el de la edad *nuestra*. Robinsón no vivió tan solitario como Andrenio, pues aquel había arrastrado consigo -enorme resto del naufragio- su caudal de recuerdos, mientras que este, en todo semejante a un Adán, estaba ahí *antes* que el mundo fuera. Es que el mundo -sustrayemos: *por suerte*- es mundo *tradicional* en muchísima mayor medida que *original*. El mundo, en sentido estricto, siempre está *tradicado*, viene hacia nosotros con suave y familiar gesto, aunque con férreo brazo, desde el foco que hemos llamado “*ahí-mostrenco*”, de consuno insistencial y foráneo. Ya se ve ahora el norte de este análisis. Pese a la apariencia inicial, son radicalmente diversos el “*ahí-mostrenco*” y el mundo. Al contrario que este, el “*ahí-mostrenco*” es *espíritu*, auténtico *sujeto*, aunque “*sujeto-externo*”. Y justamente, *sujeto* en cuanto productor eminente de *mundo*. Desde luego, *está fuera* en lo resistencial, afincado en la instancia enemiga. Cúmplase otra vez, en su otra faz, el principio de la *mutua inmanencia*. Y de modo que, en sorprendente paralelismo con el “*aquí-propio*”, lleva encapsulado dentro de su dinámica insistencialista -asentada en la resistencia- su propio freno resistencial. De este freno depende, por cierto, la tardígrada marcha de la historia. *Sus molinos muelen despacio* -como decían Homero y Hegel- por esta condición complementaria de lo in-

sistencial, que obligándose a resistencia para el realizarse, resiste luego inercialmente. Y como el mundo es *traditado* desde “un” plural -en cuanto *nuestro*- resuena en él cierta *sin-fonía* apretado predominio del acorde sobre las disonancias; deviene -diríase- coral unanimidad escondida bajo las pugnacidades de superficie. Ello es señal de unísono latir por lo profundo del “*ahí*” este es “*mostrenco*” en su “*jacere*”, “*sub-jectus*” *de nadie y de todos*. Mundo y “*ahí-mostrenco*” resultan inconfundibles, como se ve. La comunidad del “*sujeto-exterior*” en nada semeja al campo de *objetos* ni a la unidad *objetivada*, por mucho que el mundo se humanice al exacto nivel de *nuestra* edad. En rigor, el mundo lo es “de” dicho “*ahí mostrenco*”, pues el sujeto concreto y viviente, el de veras encarnado, apenas cuenta en la humana creación de mundo. El mundo es *ecuménico* -en su exacto sentido de *tierra habitada*-, justo como unidad lograda por característico estilo insistencial de habitar, y no en cuanto universal abstracto- según uso hiperbólico del originario sentido-. Y es ecuménico, por tanto, en el modo y límites del concreto tipo de habitar, del original estilo o expresión propia *de cada* “*ahí-mostrenco*”. Pues este foco ontológico -uno en cuanto tal- se pluraliza históricamente, va mudando su equilibrio estructural, transfigurándose por cada concreta incorporación viviente. Aunque el mundo sea producto del “*ahí*” -del *sujeto* real y profundo-, este sujeto exterior ni le viene desde fuera al hombre, por modo natural, gratuito, ni se queda invariable. Lejos de ser *physis* se forja por humano impulso en la lucha insistencial contra la inhóspita naturaleza. *El hombre se ha creado a sí mismo en cuanto hombre. No solo delegó Dios en él la libertad de conducta, sino su proyectarse ontológico*, pues un foco de su dinamismo estructural -el “*ahí-mostrenco*”, de la actividad humana procede, no es *natural* sino *histórico*. *Lo dado al hombre a nivel ontológico fueron posibilidades, no la estructura misma en su cabalidad*. Por eso se cumple el hombre *fuera de su carne*. Y su enorme tarea esencial -la que yo llamo *vecindad*- complica en su ámbito, además del mundo, el “*ahí-mostrenco*”. Conviene no olvidarlo.

¿Cómo perfilar pulcramente y en sí mismo dicho foco, ese “*ahí-mostrenco*”? Por el modo de presentarlo hasta ahora, se proclamó sobre todo su condición de “*sujeto-exterior*”. Obsérvese que rehuyo con toda

intención la calificación usual. En parte para evitar el equívoco, pues en nada semeja al *Espíritu objetivo* de Hegel, y menos aún al *espíritu objetivado* de Dilthey y Hartmann; en parte, para acentuar con la máxima energía su doble condición de *sujeto* y, no obstante, de *externo* al hombre encarnado. Hasta aquí queda suficientemente diferenciado de otros existenciaristas, si bien solo en su aspecto exterior, sin penetrar por su entrañable dinamismo. A manera de imagen, podríamos decir que nos hallamos aún al margen de esta cuasi *terra incógnita*. Ahora tendremos que cruzar sus fronteras. Solo será hacedero, sin embargo, un ágil reconocimiento de avanzada. Justo por estremecerse en ella lo más estrictamente humano, ya se advierte que, en principio, serán casi inagotables las calas y análisis de sus riquezas. De momento la tarea más urgente ha de limitarse a lo elemental: previos planteos cartográficos. ¿No se aprecian a simple vista tres dimensiones, tres niveles? Esta imagen espacial -sin duda útil- deberá conjugarse con otra en función del tiempo. En tal conexión, dichas dimensiones reflejarán un orden temporal: el basamento estable o *stasis* del presente queda así flanqueado por los correspondientes *éxtasis* al pasado y futuro. Tras estas tomas de posición orientadoras, nombremos las nuevas tierras. Y hagámoslo conforme al uso en tales casos, es decir en recuerdo y honra de viejas nominaciones. Nos decidimos por estas tres. “*ethos*”, “*syntagma*”, “*humanitas*”.

§ 37

La dimensión horizontal -la de superficie- es la más visible y vivaz, pues funciona en estrecha coyunda al *stasis*, extiéndose por el lábil centro del tiempo. Ya ha sido bautizada de antiguo, se nos ofrece al menos este término griego: *ethos* (con *eta*). Homero y Hesíodo llamaban así el lugar donde convivían hombre y animales. Apuntaban a la *morada habitual*, a la *habitación*, *estancia* o ámbito de vida en común. Otro término de oscura afinidad con este, el de *éthos* (escrito con *épsilon*), destaca la raíz de nuestra conducta individual -no lo común y mostrenco, como el anterior-. Este segundo *ethos* -de mayor recuerdo y pregnancia en nuestra cultura occidental- suele traducirse unas veces por *costumbre*, otras por

carácter. Esta última versión sería perfecta, de entenderla en cuanto perfil individual, diferenciador, pero rechazando al paso todo contagio de psiquismo. Por desgracia, se ha impuesto precisamente el significado de *carácter* a enfoque psicológico, sin duda por la confusión del privatísimo modo insistencial con su instrumento inmediato (1), aunque se conserva la primitiva referencia a lo peculiar -al menos en castellano- mediante los términos *característico*, *caracterizado* y *caracterizar*. De otra parte, la palabra *ethos* -ya tornadiza en sus comienzos- fue perdiendo sentido con su desuso, hasta el punto de carecer actualmente de comprensión unánime y empleo propio (2). Acaso sea, por lo demás, consecuencia lamentable del significar mismo, ese que llevó a Aristóteles -siempre perspicaz- a fundir en uno los dos citados términos, cuando adjetivó de “éticos” esos especiales, determinadísimos actos del hombre que son *políticos* en su aspecto genérico, y a los cuales seguimos llamando *éticos* desde entonces. Con ello reconocía un viejo sentir: el de la esencial comunidad del hombre. El cual dice en el fondo: las conductas trascienden los límites individuales, pues se afincan en un espíritu común, el de la morada -para el griego, el *ethos* de la *polis*-. Tal conexión entre individuo y comunidad -puesta en sospecha más tarde, negada incluso- ya nos va pareciendo indiscutible. Por otra parte, resulta muy criticable la reducción que desde entonces se produjo: la del *ethos* a moralidad. Sin llegar al ontologismo moral que alienta en Heidegger, desde cierta cercanía a la interpretación de Zubiri, vamos a entender el *ethos* en toda su amplitud, sin deformarle ni limitar su campo a lo estrictamente moral (3). Como en dicha palabra se entrecruzan dos significaciones y dos vocablos de origen, parece aconsejable considerarlos por separado. Y debemos hacerlo desde el axioma de base: se conjugan “*aquí-propio*” y “*ahí-mostrenco*” en cuanto focos últimos de toda actividad. Lo cual implica: aunque puedan abstraerse a fines analíticos ambas entidades, nunca debe olvidarse el esquema ontológico sobre el cual se asienta todo lo humano. El *ethos*-morada sería incomprensible sin el *ethos*-carácter, y viceversa.

El hecho mismo de que exista un *estilo de morar* o *habitar*, destaca de por sí *toda* la amplitud de lo habitable. Lo humano se expresa en tal estilo, sin duda; pero justamente en cuanto toma contacto con *la totalidad*

de lo circunstante. Dicho de otro modo: no diversos estilos, uno ante cada aspecto o sector de la realidad, sino la *manera global de enfrentarse a toda ella*. Ahora bien: en el sentido de *morar* no solo se destaca la integridad de la morada, sino *el estilo “de” esta*. Hay sin duda estilos individuales de vivir, formas irrepetibles de vida; bien se entiende, sin embargo, que estas se producen como variaciones de un tema único, que las diversidades se matizan desde la coincidencia esencial. La morada no es *física* de por sí, aunque en lo *físico* se alce, justamente para ocultarlo. La morada tiene génesis humana, el mismo temblor del hombre que la genera; por eso rezuma espíritu. Nadie extrañe, pues, que haya un estilo de la morada misma. El *ethos* como morada apunta a este humanizar la ex-sistencia. Es -nos dice Zubiri- “*modo o forma de vida*”; *ergo*, algo esencial y no advenedizo, que brota por poderoso impulso humanizador, expresión del trascender. El hombre *mora* desde raíz *humana*, y de consuno germina en la morada cual planta en su terreno. Su estilo propio -lo cualitativo y diferencial en él- le viene de ese estilo -también cualitativo, aunque de mayor amplitud y riqueza- donde selecciona y perfila su intransferible individualidad. Ya se ve que la *qualitas* no es nota exclusiva del individuo; de hecho, la voca y ahija desde ese ámbito especialísimo -de claro palpito valorativo y humano- que calificamos de *mostrenco*, pues se ofrece a todos sin ser propiedad de nadie (4). Ahora bien: el individuo, desde ese estilo de la morada, queda marcado a fondo. En lo moral, como en lo estético, en valores religiosos como en lo utilitario, un mismo alentar le viene de fuera, se le impone, penetra en él por todos sus poros. Esta intususcepción desde la morada habitual la vuelve casi irrepudiable, pues con real peso se arrastra por la intimidad, justo en cuanto parte constitutiva del hombre. Al emigrar a otros climas o ambientes sigue palpitando dentro, en lo más entrañable y propio, aunque entonces se revela de golpe su dimensión comunal. Y advertimos así que ese estar en lo íntimo muestra curioso modo: el de la ausencia. Semeja una enfermedad. Bastan pocos años -siete, dice Ortega, si no recuerdo mal- para que la ajena morada, siempre pregnante y compulsiva, nos asalte por doquier, se insinúe en las almas. Como efecto del corrosivo *aire de fuera* -que así gusto llamarle-, van perdiendo validez, al menos quedan afectados de sospecha los

fundamentos credulares de la *morada habitual*. No por eso desaparecen del todo en la vida del *fugitivo*; por la forma del hueco permanece el *estilo de morada*, sediento y como enloquecido, aquejado de angustiada sensación de irrealidad. Resuena lo perdido en la oquedad del espíritu, duele *ontológicamente* la raíz umbilical de origen. Tal es la *trágica* condición del desarraigado, del hombre que huye de su *destino*. Cual ocurre con la propia sombra -ya lo sabía la tragedia griega-, nadie puede saltar sin riesgo las bardas de su *morada habitual*. No es algo a tomar o dejar, simple término de voluntad o de capricho. Y no obstante, por efecto de la distancia -es decir, por la real pérdida de contacto- puede ser violentada, arrancada casi, víctima indefensa ante la enorme presión de la nueva realidad circunstante. Sólo que tras la cruel amputación sigue en pie, gritando desde el sangriento hueco de su ausencia.

Si ahora consideramos el *ethos*-carácter, veremos desde opuesta perspectiva el mismo juego complementario. Significa, claro está, cierto sistema individual de reacciones, el *ídiom* o perfil peculiar a cada hombre. El foco ontológico que hemos llamado "*aquí-propio*" funciona al caso en modo relevante. Aunque el "*ahí-mostrenco*" proporcione su material de base, el concreto perfil elegido depende del sujeto mismo. El *ethos* individual es *mío*, con mis manos lo he forjado trabajosamente día a día. Lejos de ser *dato* resulta conquista. Representa mi plena expresión, desde luego; pero, en cuanto al expresarme me voy haciendo a mí mismo. Y obsérvese que jamás me hago exclusivamente desde mí, siempre busco alguna materia a mano -dueño y esclavo de ineludible alfar-. Mi arcilla proviene de la hallada ahí, la única que mi pulgar moldea. Barro humano lo hay por doquier; pero solo un alfar, el mío. De este, además, solo una parte aprovechable: la de veras a mi alcance. Este limitar -fragmentaria vigencia, parcial y estrecha compulsividad de la morada- condiciona el *ethos*-carácter. No es válido cualquier material del "*ahí-mostrenco*", sino el *para mí vigente*. Son dos notas a conjugar. La vigencia implica efectivo vigor -*vis* con efectos-; da forma, la impone. Algo así como si ya latiera en la arcilla, ínsita en ella, la artesana presión del alfarero. Tal fuerza y efectividad -vigencia- se desborda, sin duda, por el *ethos* en vertiente objetiva, la morada. ¿No es esta molde y presión? Y el *ethos* subjetivo,

en cambio, ¿será pasiva impronta? Sufre huellas, desde luego, mas no en pasividad. El *para-mí* se alza ahora desde la vertiente subjetiva. E implica elección, ejercita un decidir insistencial. El carácter en cuanto espíritu -no el psicológico-, a propia mano se moldea. Por eso no se pierde en él esa vigencia, ese vigor fecundo tan poderoso en la morada.

Acerquémonos más a tal vigencia y a su transitar de una a la otra faz del *ethos*. Al caso nos será muy valiosa cierta página de Ortega, en *Destinos diferentes*, uno de sus escritos ocasionales. Dice así: “Entiendo por *ethos*, sencillamente el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época. El *ethos* no es la ética ni la moral que poseamos. La *ética* representa la justificación ideológica de una moral, y es, a la postre, una ciencia. La moral consiste en el conjunto de normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que, a menudo, no cumplimos. Más o menos, la moral es siempre una utopía. El *ethos* por el contrario, vendría a ser como la moral auténtica, efectiva y espontánea que de hecho informa cada vida”. Al fondo de este preciso distinguir figuran dos notas: la estricta limitación del *ethos* al ámbito de la moralidad, la pregnancia de lo real, vivo, vigente. Y esta segunda nota -por la cual domina el aspecto del *ethos*-morada sobre el de *ethos*-carácter- reobra tan a fondo en la primera, la presiona con tanto vigor, que por el resto del escrito ya se adelanta fundacionalmente, hasta el punto de insinuar el *ethos* como *posición vital*. El propio justificarse de Ortega por el uso de este vocablo -”demasiado académico para no ser desagradable”- a su modo prepara la ampliación. En efecto, sostiene: “urge inculcarlo en el uso banal”, porque “se refiere a cuestiones sobre que cada día será forzoso hablar más”. ¿Qué cuestiones son esas? Apenas es necesario advertir que en nada se limitan a la moralidad. Por el contexto se comprueba que afectan en modo oblicuo a la *ontología de la vida*, el gran tema orteguiano, aunque abunden ciertas resonancias psicológicas. El tema confeso del escrito reduce a una comparación de ítalos e hispanos. Pero, en su curso, vamos viendo que el concepto del *ethos* se amplifica; que toma realidad exterior, en cuanto *morada*; que la fuerza pregnante de su vigencia subsume los individuos, les antecede como estilo *común* a todos ellos; que tal estilo implica genérica *posición*

vital. Escuchémosle: “Frente al español se caracteriza el *ethos* italiano -para escoger una nota entre otras muchas- por una evidente preferencia de cuanto en la vida es exteriorización. El italiano tiene el genio plástico. En lo estético y en lo social. Cultiva el gesto, la actitud, la vertiente de sí mismo que da al prójimo... Siente, en efecto. La vida como fiesta, ceremonia, solemnidad y carnaval. En arte es el único pueblo europeo que ha cultivado el desnudo... El *ethos* español parte del preferir lo interno. Es sorprendente que, siendo meridional, sea tan reconcentrado. No es sensual ni ostenta el desnudo”. Ante estas líneas siéntese la tentación de recordar dos categorías psicológicas: las de *introversión* y *extraversión*. No nos dejemos engañar, sin embargo. Hay en lo esbozado mucho más que meras actitudes psíquicas; si de un lado palpa lo corpóreo, de otro insinúa lo espiritual. Cierta nota complementaria viene en ayuda de nuestro alerta: “El italiano antepones la vida pública a la privada... En España ha acontecido siempre lo inverso... Anteponemos lo privado a lo público”. Y un súbito giro histórico lo comprueba todavía más: “El alma italiana es un alma *antigua*”. Con ello quiere decir: “El individuo no tiene valor como ente privado. Por lo mismo, no tiene derechos. El Estado los asume todos” (5). Se enfocan, pues, *modos o formas de vida* -para emplear la expresión de Zubiri-; con mayor exactitud: la *thesis* o *posición* asumida por el hombre que habita determinada morada. En suma, el *ethos* perfila toda una *posición vital*. Ahora, obsérvese esta condición paradójica: la *posición (thesis)* es, al mismo tiempo, *recibida*; e incluso, con toda la compulsividad propia de la viva vigencia. Creo que este aspecto, aparentemente contradictorio, peralta lo esencial: el *ethos* complica el *poner* de un *dato*. Dicho de otro modo: la exterior *morada* se intususcepiona a tal punto, que *se sustancializa en posición*. Y esa morada, a su vez, aunque funciona como *dato*, proviene de posiciones originales sueltas y alzadas, como reacción, desde la espiritualidad de los individuos. El *ethos* aparece por doquier como *artificialidad* que, en cierto límite, *se naturaliza*. Puede ser calificado, por tanto, de *héxis*, *habitus*; es decir, de *naturaleza segunda*. Pero siempre que no se olvide o desdeñe su condición de “segunda”. Pues dicha *naturaleza*, en cuanto no es primaria, deviene incorporada, adquirida, sustitutiva; o sea, álzase desde la temporalidad

misma del hombre que la forja. Por tanto, lejos de conservarse definitiva e inmutable, sólo representa *cierta estabilidad*. La *naturaleza segunda* “es” histórica géstase al compás temporal de la morada misma. Lo cual no empece en esta la condición de *datum*. Pues hay, en efecto, dos clases de *data*: unos, radicalmente ineludibles -asentados en lo natural o *físico*-; otros, eludibles en parte, aunque de fuerte tonalidad impositiva -por históricos-. El *ethos* como morada presiona y compulsa de manera *cuasi natural*, obliga y manda en los hombres con tanto brío, que el *ethos* subjetivo de cada quien parece, en principio, exacta réplica del modelo; y no obstante, desde el *para-mí* se recorta, según sabemos. Por lo demás, también puede eludirse, pues cabe emigrar a otra morada, afincarse en lo ajeno, por inolvidable que resulte su naturalidad de origen. La vieja categoría de *destino* -antecesora, en parte, de la categoría realzada por la modernidad, que postula el *determinismo* de la naturaleza- se insinúa ahora, al considerar este aspecto paradójico del *ethos*. Sobre este punto conviene algún añadido al anterior análisis de la página orteguiana. Como el título adelanta, al comparar el *ethos* hispánico al del ítalico, apunta Ortega a dos *destinos diferentes*. Es que, en efecto, el *ethos* al cual hemos sido lanzados, la morada de origen, el *datum* espiritual desde donde vamos perfilando trabajosamente nuestra porción subjetiva de *ethos* nuestra particularísima *posición* ante la vida, representa la parte de *destino espiritual*. El hombre es la resultante de dos fuerzas ontológicas, según sabemos: la *resistencial* interna del “*aquí-propio*” -desde cuyo foco brota la naturaleza biológica y la condición individual-, y la *insistencial* externa del “*ahí-mostrenco*” -desde cuyo foco presiona un estilo dado de vivir, el destino común, al tiempo que cierto *resistir* en los exactos límites de la vigencia-. El volumen de ambos *data* gravita pesadamente sobre nuestra íntegra estructura ontológica, desde la carne al espíritu. En la primera domina, claro está, el determinismo natural; en el segundo desencadenase una contienda de estricto carácter trágico, un enfrentarse de libertad y destino. Contra este cabe luchar con ciertas garantías, aunque en definitiva vaya venciendo de mil modos, incluso desde su dolorosa ausencia. El gran acertijo humano, el único de veras digno de la Esfinge, sería este: ¿*Qué ser tiene el destino de eludir el destino ineludible?*

Pero la respuesta correcta no se limita a la palabra *hombre*, pues la paradoja humana exige explicación. Y para explicarla hay que recoger, en congruencia con dicha presión dual, otros dos cabos esenciales de la vida, insistencial uno de ellos, la *vocación*, resistencial el otro, el *azar* (6). No puedo detenerme ahora en amplios detalles. Baste señalar -al menos como muestra- que la *vocación* en modo alguno debe ser entendida al uso común, en cuanto algo *dado*, que brota desde dentro porque sí, condiciona a ciegas la propia vida; muy al contrario, por insistencial fórjase a todo lo largo de la indeclinable actividad del vivir -si bien cobra ritmo acelerado en la adolescencia, fluye a *tempo maestoso* en la madurez, se remansa en la senectud-; y siempre entre los enormes acantilados ya nombrados: lo *resistencial* del “*aquí-propio*”, las embestidas de las cosas y el *destino* del “*ahí-mostrenco*”, de un lado; de otro, todo lo *insistencial* desde la carne al espíritu. Aunque diversos por su estructura y función, vocación y espíritu subjetivo van de la mano, beben en las mismas fuentes. En cuanto al *azar* no debe definirse cual simple resta o suma, advenediza insurgencia. El azar no se reduce al acecho y asalto desde fuera; en rigor, forma parte del compuesto vital, constituye uno de sus elementos esenciales. Funciona en conexión al margen insistencial del destino y sirve de propuesta a la libertad. Se comprueba al descubrir que la vocación no solo usa y abusa alegremente del azar, sino que lo necesita para encarnarse y llegar a ser. Recuerda, en cierto límite, la tarea poética, donde también juega su carta el azar: el pie forzado de una rima, ¿no depara felices hallazgos? *Todo está*, en suma, *dentro de la vida*. Por eso, justamente, parece contradictoria.

El *ethos*-morada presiona de tal modo. que férreas fronteras, históricos niveles forman el basamento mismo de los espíritus individuales. La famosa imagen del enano a hombros de un gigante, ilumina a su modo el esquema del hombre. El más estimable por su instrumental nato, casi nada rendiría en una sociedad primitiva, aparte del escaso nivel de espíritu, la enorme carga misoneísta siega las iniciativas de raíz, estrangula al nacer las originalidades. Por si ello fuera poco, en principio dichas dotes naturales apenas podrían ejercerse por la pobreza de instrumentos conceptuales. Recuérdese que lo idiótico y concreto dominaba ese

pensar. Todas las lenguas primitivas adolecen de excesiva cercanía a las cosas: “Nuestra intención -sostiene Gatschet- es hablar con precisión; la del indígena, hablar dibujando. Nosotros clasificamos, ellos individualizan”. Y Bulmer, por su parte, comprueba que carecen de abstracciones elevadas: “Al pan duro le dicen: como una piedra; para lo alto: grandes piernas” (7). Las sucesivas capas de tradición, fundamento a la morada, entreverándose logran densidad, espesura, peso. También vale aquí, y en mucho, la famosa frase aristotélica: una golondrina no hace verano. La nativa disposición individual no es base suficiente. Necesita multiplicarse y difundirse, alcanzar cierta plétora cuantitativa de lo cualitativo. Con su habitual penetración, supo verlo Goethe. Al menos, comenta ante el joven Eckermann: “Para que un talento se desarrolle rápida y sólidamente, es preciso que crezca en una nación donde circule mucho espíritu y una gran cultura. Admiramos las tragedias de los antiguos griegos. En realidad, más que a los autores deberíamos admirar la época y la nación que los hizo posibles... Hay que pensar que esas cualidades no pertenecen solo a las personalidades individuales, sino que fueron propias de toda la nación y de la época, estaban en circulación en estas» (8).

Destaquemos ahora la historicidad del *ethos*-morada. Ya se ha dicho que no debe calificarse de invariable. No obstante su morosidad, deviene y fluye, está en movimiento. Pero tampoco cabe entender dicha dinámica, sus avatares, a la manera de un proceso natural, o como expresión dialéctica de un Espíritu en busca de sí mismo; mucho menos, en cuanto mecánica obra del azar o enloquecido vaivén del capricho. Por lo pronto, debe quedar acentuado apodócticamente que el *ethos* donde el hombre mora, desde el hombre mismo se genera, pues sólo este goza de auténtico poder creador. Como artificio -que tal es, en definitiva-, al *tecnita* debe su origen. La conocida tesis orteguiana, la de *ideas* y *creencias*, cobra aquí toda su importancia. Lo gestado en la mente del hombre -de ciertos hombres, claro está- se *ob-yecta* al exterior de tal modo, que se transforma en realidad circunstante, con todo el enorme peso y espesura de las cosas. El *ethos*-morada es *creencia* de cabo a rabo, en todos sus sectores y aspectos. De su seno brotan, dominándonos, obligándonos -a presión plena, con máxima saturación en lo íntimo-, creencias religiosas,

morales, intelectuales, artísticas, sociales, políticas, económicas e incluso vitales. Cada una de ellas, con su curva ascendente de *per-sistencia*, su despótica acmé y su declinar *des-insistencial*. Sin embargo, la parte del hombre solo es originaria, fecundadora. Justo porque sus ideas y ocurrencias *devienen realidad* recobra lo real sus derechos, impone sus ritmos y leyes. Conviene añadir, a sesgo histórico: el impulso realizador proviene de la integridad del *ethos* de la unidad sintética que le da figura y sentido. Por eso, precisamente, no deviene *creencia* cualquier opinión o idea. Mucho más que la alta valía espiritual del individuo, cuenta el nivel del *ethos* mismo. Las creencias tienen su campo idóneo de cultivo, solo germinan en lo afín. Se ha comprobado múltiples veces y en las más variadas disciplinas y actividades, hasta el punto de tener nombre propio: *sazón de las ideas* (9). Tal reconocimiento nos exime de mayores detalles. A nuestros fines solo importaba destacar la dialéctica conjugación entre ambas instancias elementales a nivel histórico.

§ 38

Las creencias -como las ideas- se inmiscuyen y entreveran, se traban en ilaciones oscuras y tenaces, cuya legislación nos es desconocida. Aunque cada *ethos* aliente en propio contorno, viva encerrado en sí mismo, también busca y se aprieta a otros organismos ethológicos de aire afín, repugna y rechaza los opuestos. Según es comprensible, dichos enlaces y repudios géstanse en función del tiempo y del espacio. En determinada nación e instante dado, se imbrican, potenciándose entre sí, ciertas vigencias con vigor bastante para trascender, desde su propio, vivo ámbito, al del *ethos* posterior, su heredero. Parejamente, presionan afinidades credulares entre diversas naciones a lo largo del tiempo, no solo por mera vecindad y contacto, por necesidades del vivir o por simpatías de raza, sino desde sutiles fundamentos espirituales. En esto, precisamente, se basa Toynbee para enfocar el estudio de la historia inglesa, por ejemplo, no sólo en su campo europeo, sino al palpito de profundas raíces, difusas lejanías. Londres comienza en Atenas, a espiritual sesgo. No es necesario insistir. A nuestros fines solo importa reconocer cierto *subsuelo* bajo la

superficie en vigencia que hemos llamado *ethos*; o sea, una dimensión nueva, la profundidad. En recuerdo de la expresión usada por Eucken para idea similar, la llamaremos *syntagma* (10).

Intentemos precisar qué entiende Rudolf Eucken por *syntagma*. Para ello será conveniente una previa alusión a su espiritualismo filosófico. Dos grandes ideas le guían: la inmanencia de la Divinidad al Universo, y la Vida en cuanto fenómeno originario y consustancial con la realidad. La primera funciona más bien como supuesto; en cambio la segunda constituye su gran tema central. En efecto, la Vida -escrita así, con mayúscula- implica la realidad misma en cuanto se va expresando al compás del devenir. De ahí que el vocablo *vida* en modo alguno sea unívoco en este pensador. Aprecia en ella constante superación, hasta el punto de potenciar al máximo este expresarse: *historia de la Vida*. Comienza como *vida natural* y culmina en *vida espiritual*. Esta última -fenómeno más complejo y desconocido- le obliga a mayores meditaciones. Ve en ese devenir suyo cierta tensión dialéctica. La vida espiritual -nos dice Eucken- se realiza en dos etapas: la primera implica una *inversión* a lo cultural la segunda, una *conversión* a la vida. Se encamina así desde lo sensible al pensamiento, en cuanto se califica este como “taller de un nuevo mundo”, instrumento “para ganar un nuevo grado de realidad”. Dejando de lado los detalles, he aquí lo fundamental: mediante la vida espiritual y su función creadora de realidad, “el hombre recibe de la comunidad espiritual más de lo que a ella aporta”, pues la *conversión* a la vida acrecienta su personalidad. Por vida espiritual no se entiende, en consecuencia, la mera actividad del hombre ni los estrictos resultados de sus esfuerzos, sino cierto caldo de cultivo, en gran parte previo e independiente al hombre, justo en cuanto motor de su promoción. Este no solo *recibe* vida natural sino la del espíritu. Escuchemos sus propias palabras: Desde luego “la cultura encierra en sí un independizarse del hombre frente a la naturaleza”; solo que este ascender de lo natural a la cultura reactiva algo más que simples contenidos culturales, pues representa un momento evolutivo de *la Vida misma*. “Frente a la idiosincrasia de los individuos, la personalidad e individualidad espiritual debe constituir una nueva unidad de vida, trazar nuevos fines, engendrar nuevas fuerzas”. De este modo se vuelve

dialécticamente al Todo originario y se cumple *la conversión a la Vida* (11). Algunos años más tarde llamará *grado biológico* y *grado noológico* a dichas vertientes. Y al paso acentuará con nuevo vigor la independencia de la vida espiritual. Cuando, ya en la vejez, escribe *Recuerdos de mi vida*, confiesa, refiriéndose al periodo en que triunfaba, con Nietzsche, la vuelta al sujeto -el vago primado de la inquietud, un encarar la vida desde el íntimo centro-: “Contradecía mis doctrinas metafísicas y religiosas: la exaltación febril del sujeto no daba, a mi juicio, suficiente profundidad a la vida” (12). En modo eminente, esta es, para Eucken, *realidad*; reducirla a lo subjetivo humano le parecía intolerable. Por cuanto el pragmatismo *ponía la vida en la actualidad*, y el *activismo* vital de Eucken no solo era evidente sino expreso, vese obligado a criticarlo en una de sus páginas más autodefinitorias: El error pragmatista reside en su entender la vida como *subjetividad humana*. Realza, pues, algo muy distinto de lo realizado por Eucken: “Nosotros pensamos en la vida del espíritu, entendida como autonomía de la vida, la cual constituye, con sus contenidos y valores, algo esencialmente nuevo frente a toda subjetividad humana.” El antagonismo de ambas tesis es claro. Consiste en “la oposición entre una vida libre y autónoma, y otra vida que, no obstante toda su actividad, carece de libertad interior” (13). Dicho con otras palabras, que proceden del propio filósofo, la suya implica una interpretación *metafísica* y no *empírica de la vida*. Se comprende, entonces, que el dinamismo de esa *historia de la vida* “no sea obra del mero hombre, sino revelación de la vida independiente”. O sea: hay, existe un espíritu creador e inmanente que, justo por vital, domina los espíritus individuales, los supedita a su servicio. A esta luz, precisamente, ingresa su concepción de los *sintagmas*. Más que la espuma superficial de los históricos acontecimientos espirituales, le importa el seno metafísico en la gran historia de la realidad. Y trata de perfilar esta evolución profunda y autónoma mediante cierto fenómeno, propio de ella misma: “la formación de grandes concentraciones vitales que reúnen toda la plenitud de la vida en una experiencia principal y en producción central, que impone al todo su sello característico”. Tales concentraciones unitarias -momentos de la dinámica unidad vital- son los *sintagmas*. No han de ser entendidos, claro está, en cuanto unidades

o sistemas *intelectualistas*. Aunque sin duda interviene en dichas condenaciones el pensamiento, “no son mero producto de este”. Si así fuere, resplandecería *la parte del hombre* en la historia de la vida. Muy al contrario, para Eucken “el pensamiento mismo recibe de estas direcciones algo que él mismo no podía darles”. Por tal afirmar, parece que Eucken ha topado con esa especialísima *realidad* del pensamiento *ob-yectado* cuando, desligado ya del hombre, suelto en vertiente objetiva, sigue sus propias leyes, establece conexiones necesarias *dentro* de la totalidad *ob-yectada* y siempre bajo los principios formales de *dicotomía* y *frenesí*, según las conocidas expresiones bergsonianas. Solo que Eucken la sustantiva demasiado, la da plena independencia e incluso prioridad esencial. Sus *sintagmas* son, en resumidas cuentas, *unidades de vida* superiores al pensamiento humano, al cual dirigen y orientan. Y los concibe con la expresa intención de superar el historicismo: merced a los sintagmas se evitan las dispersiones caóticas en los sucesivos cambios temporales, los cuales harían de la historia “un continuado fraccionamiento interno de la humanidad”. En efecto, así lo ocasional se alista bajo el imperio de lo permanente, reconoce las “revelaciones” que los sintagmas aportan. Sin embargo, esta superación del caótico fraccionamiento no se cumple desde el tiempo mismo, por tanto desde abajo, sino desde arriba, con referencia directa a lo supratemporal. Sin duda alienta aquí un gran supuesto, el de la inmanencia de la Divinidad, que a su vez propicia este otro: la esencial eternidad del hombre -*lo eterno en el hombre* según gustosa expresión de Scheler, su discípulo-. Eucken lo advierte así: “Es necesario no olvidar que el hombre, en cuanto participa en la vida espiritual, debe hallar su puesto, no en el torrente histórico, sino sobre este, a nivel supratemporal” (14). Por tanto, en el sentido literal de la palabra sus sintagmas equivalen a auténticas *revelaciones supratemporales*, en cierto modo *descendientes* aunque broten dentro de la vida y a lo largo de su curso histórico. Desde dichas *revelaciones*, “la vida histórica, en sus manifestaciones superiores, se resuelve en grandes síntesis, *sintagmas*, como las he llamado” (15). Solo que tal *revelarse* de la Vida, entendida esta en su alto sentido, no se cumple por sí mismo, en total pasividad humana. Además de captar la revelación, el hombre debe prestar su colaboración activa. “Lo nuevo

-advierde Eucken- no nos cae a los hombres del cielo, exige trabajo y esfuerzo; el mundo de las verdades absolutas no nos es dado, tenemos que crearlo por medio de una vida de actividad” (16). Ya se ve, sin embargo, que la parte del hombre se limita a *cumplimiento*; no se alza a verdadera *creación* de contenidos y formas espirituales, sino al hacer o realizar lo postulado por las altas iluminaciones de la Vida.

No obstante esta visión *metafísica* de los sintagmas, insiste Eucken tenazmente en dilucidar sus respectivos contenidos bajo *enfoque histórico*. Con ello está muy lejos del apriorismo histórico de Fichte, quien enfrenta el filósofo a la historia en plena libertad de toda experiencia. Afirma, en efecto: “pura y simplemente *a priori*” debe captar “la totalidad del tiempo y todas las posibles formas de él” (17). Eucken, por el contrario, se obliga a partir de los acontecimientos mismos, de su experiencia por el hombre, si bien para trascenderlos. La verdadera historia -nos dice- “cuando cesa de ser un simple torrente de acontecimientos, deviene también lenta manifestación de un mundo del espíritu”. Y esto es, justamente, lo que Eucken busca en el tiempo: la eternidad. De modo expreso lo afirma: “Solo se trata de penetrar desde lo temporal en lo eterno, para separar, de lo que a primera vista es un caos, una historia del espíritu” (18). El sentido unitario de este proceso de revelaciones se inquiere en las obras de Eucken repetidas veces y en base a los mundos *antiguo*, *cristiano* y *moderno* sobre todo en *La lucha por el contenido espiritual de la vida* de 1895. Con fuerte afán de síntesis, halla estas tres palabras, claves de los respectivos sintagmas: *formas*, *almas*, *fuerzas*. Más exactamente: la antigüedad representa el *predominio de la forma*; el mundo cristiano, la *profundización de las almas*; la modernidad, el *desarrollo de las fuerzas*. Lo hallado por Eucken tras el acontecer temporal equivale, por tanto, al vivo alentar de las metafísicas implícitas a esos grandes periodos. Otros autores -el P. Laberthonniere, por ejemplo- los han definido a base de estas expresiones complejas: *cosmocentrismo*, *teocentrismo* y *antropocentrismo*. También pudiera subrayarse al caso tres sucesivas *distanciaciones* o alejamientos de la Divinidad, que repercuten de muy diverso modo en la inmanencia, perfilan la realidad circunstante en *cosmos*, *universo* y *mundo* -conceptos de profundas diferencias-. Como es de suyo comprensible, la

concepción del hombre queda afectada en lo más íntimo por tales *sismos* sintagmáticos. Si consideramos el aspecto de la actividad humana, se observará que se funcionaliza en base al mensaje propio o “revelación” de cada unidad espiritual. La ciencia, por ejemplo, no significará lo mismo, ni produciría iguales resultados, en griegos, medievales y modernos. Baste lo insinuado para comprender la poderosa pregnancia y el vigor radical de estos sintagmas; no podemos detenernos en ello, sobre todo por los plurales problemas que nos saldrían al paso, desviándonos del camino (19). A nuestros fines y en este lugar, solo importa el reconocimiento de un *sub-estrato* de mayor permanencia y más amplio alcance que el estrato superficial de lo *ético* para posibilitar así secuencias de sentido al fondo del caótico desajuste, al menos cierta espiritual justificación de los avatares -en sorprendentes oposiciones casi siempre- que nos asaltan a nivel *presencial* desde el *hic et nunc*. Y con ello, por tanto, la evidencia de que funciona, precisamente por esa corriente subterránea, de lento flujo, uno de los auténticos *goznes de la historia* el que sirve de freno e impone la necesidad sobre el capricho. Los *goznes generacionales* -bien visibles, sin duda, en la capa superficial- son de más limitado poder, constitúyense en pautados reflejos o resonancias del profundo desperezo de la historia. Ya insistiremos.

Para perfilar buidamente nuestra propia concepción de los sintagmas, conviene presentarla al sesgo de algunos reparos a Eucken. Ante todo -y permaneciendo, de momento, dentro de su evidente enfoque metafísico-, obsérvese que las unidades sintéticas destacadas por este -las centradas en las claves *formas, almas y fuerzas*- solo representan ciertos aspectos secundarios, aunque en modo alguno superficiales, respecto a la gran historia del espíritu. Esta, dado su carácter universal, sin exclusiones, nunca debiera reducirse a un fragmento de sí, obliga a visión íntegra. Pero los tres periodos y sus claves, los que estudia Eucken empeñosamente, solo constituyen, de hecho, tres *momentos* dialécticos *de un mismo sintagma*, el tercero desde la perspectiva actual de la historia. Hoy ya no cabe duda alguna: la *historia de la vida* -para emplear la expresión de Eucken- es mucho más dilatada de lo que este filósofo supuso. Aunque no deba responder de ello personalmente, recae bajo la

censura nietzscheana ya citada, la del *pecado original de los filósofos*. Desde nuestro alto techo de vuelo histórico resultan hartos visibles, se han comprobado, tres grandes etapas evolutivas, las cuales sí representan tres sintagmas, más profundos y densos que los de Eucken. Suelen designarse en base al tipo humano de cada etapa: el *primitivo*, el *hombre astrobiológico* -definido por René Berthelot-, y el *racionalista-occidental* -quien nace en Grecia, y cuya biografía ajústase a las claves sintéticas de Eucken- (20). Se advierte desde tal perspectiva histórica, que las aguas profundas donde se sumerge la quilla del acontecer nada tienen de transparentes y tranquilas. Diversas corrientes fluyen, cada una a su ritmo y con propia densidad, por bajo de la capa visible de vigencias. Y son precisamente dichos complejos unitarios, de graves e inerciales fondos, superpuestos y fuera de alcance humano, los que con toda exactitud debieran llamarse *sintagmas*. El segundo reparo a Eucken no es de índole histórica, da de lleno en su actitud metafísica. Presionado por su sentimiento de la inmanencia de Dios al mundo, tiende a hipostasiar los sintagmas, les presta realidad sustantiva, pues define tales “revelaciones” como “unidades suprahistóricas”. Por tanto, dicha posición suya, aunque afirme el espíritu en cuanto forma superior de vida, entiende esta al viejo estilo, la considera reliquia del clásico Espíritu con mayúscula, el lanzado desde lo alto. Pese a sus reservas al intelectualismo, Eucken desconoce que los sintagmas no se presentan de por sí ni se reducen a *logos*; muy al contrario, presionan desde hondas, oscuras fuerzas, guardan en su seno las voces y alarmas de los antepasados. Pero, aunque nos acosan, apremian, *no mandan* en forma definitiva, pues nuestro decidir se pronuncia en el presente y ante el sordo rumor de la realidad. La manifestación iluminadora que en los sintagmas se aprecia no procede de previo y natural *logos*, mucho menos de una voz de lo alto, trascendente y autora. El *logos* que parecen rezumar géstase desde nosotros, los vivientes. ¿No consisten, todas sus facetas y enlaces, en reliquias de viejas decisiones humanas? Por lo mismo, sus luces han de trabajarse nuevamente desde nuestro propio y actual meditar, siempre precario. Dios está al margen de la historia, incluso en el sentido más literal de la palabra; Dios mira y juzga, no interviene. Costosamente, con enorme esfuerzo interpretativo, lo ha ido

reconociendo así el hombre, quien comenzó sintiéndose ahogado por fuerzas sobrenaturales. Justo al hilo de los sintagmas, por la curva común de la evolución, se comprueba un constante tangenciarse de la Divinidad -que redundo, por cierto, en progresivo reconocimiento de la absoluta trascendencia divina-. El hombre está solo en los cerrados límites de su condena. Cárcel es su cuerpo, su ambiente natural, su vecindad. Y dentro de su celda anda, tropezando con las cosas. Pasemos a un tercer punto, suscitador de otro reparo. Lo inteligible del sintagma, sus luces a pleno análisis espiritual, en verdad solo puede lograrse *a posteriori*; no solo porque el sintagma sea estricta *acción* y no *palabra*, actividad originada en la tierra y no voz de lo alto, o incluso porque tal sentido le venga prestado de nuestro interpretar, sino por más poderosa y profunda razón, que afecta a la índole misma de nuestro instrumental aprehensivo de realidad. En especialísimo modo, somos radicalmente ciegos para cuanto de veras pasa en los senos profundos del propio acontecer. La auténtica realidad del instante siempre queda fuera de foco. Por cierto que Scheler -discípulo de Eucken- en modo indirecto lo confiesa: “El hombre solo *conoce* en sí lo que ya no es él, jamás eso que es él mismo” (21). El sujeto radical, el *ob-yectante*, no puede autoencarnarse, objeto ante sí mismo. A lo sumo, aprehendería su inmediato pasado. Dicho sea de paso, la razón por la cual el sujeto ajeno, en cuanto sujeto, resulta inobjetivable, no procede de su actitud psicológica, de su *intentio* -el constituirse en centro referencial a objetos-, pues ello en nada afecta al posible observador. Por mucho que se oculte, deviene observable. Lo prueba este hecho: reconocemos la falsía. El yo ajeno, por tanto, se nos entrega, pero justo como algo *objetivo*. Tal yo, en efecto, por encarnación constante del quien escondido que día a día lo va forjando, es la más *inmediata ob-yección* de este (22). El sujeto último y verdadero late al fondo: salta -que no está- dialécticamente entre el “*ahí-mostrencó*” y el “*aquí-propio*”; consiste en pura actividad *presente*, es *el actuante*. Y las *formas* de su actuar son las vigentes; o sea, parte de la realidad. Por lo mismo, el yo, el instrumental inmediato del auténtico *quien*, resulta producto de dos focos dialécticos, álzase en dos vertientes. Una -visible, vertida a cosas- es el llamado yo; su otra faz se esconde por las funciona-

lizaciones. Cuando estas pierden vigor, comienzan a ingresar en el *pasado imperfecto*, se objetivan, entréganse a visión. Por esa faz des-velada del yo trasluce el *quien*, apunta la realidad funcionalizada. Lo que sea de veras la realidad *práxica* del sintagma -si se me permite tal expresarme-, solo se posibilita a nuestro conocimiento por virtud de esas funcionalizaciones deslizantes en el pasado imperfecto. Por eso decía que los sintagmas no se *revelan* por anticipado, ni transparentan al compás de su producirse histórico; es misterio todo *quien* -incluso el colectivo-, todo puro actuar. Solo se aclaran dichas formas desde penetrante exégesis *a posteriori*. Los sintagmas se conocen cuando ya no *son*; al menos, a medida que van dejando de ser realidad presente. ¿No se ha intuido siempre así, pues se confiesa la necesidad de lejanía para la comprensión histórica? Justo porque tal *logos* rector se funcionaliza desde cosas, asciende de opacidades, y además está en devenir, solo puede captarse -conceptuarse- cuando se objetiva en el tiempo, pierde *acción*, vigencia. Contra el espíritu *descendente* de Eucken será preciso afirmar otro espíritu *real, inmanente, vivo*, que se va alzando *desde abajo*, por esfuerzo humano. El espíritu -gigantesca, aunque velada necesidad del hombre para su peregrinar- solo en su lento desaparecer por el escotillón de la historia va tomando figura de concepto. No ha sido lanzado imperativamente, en categórica consigna; muy al contrario, es hipotética y trabajosa construcción del ente menesteroso. Esto constituye un nuevo reproche, muy conexo con lo anterior. El motor inicial de espíritu no es ajeno al hombre. Eucken, sin embargo, pone la parte de este al final, la reduce a obediente cumplimiento del mandato revelado. En suma, ve al hombre como hacedor desde un modelo, como operario desde un ser. Yo creo justamente lo opuesto. El indiscutible motor de toda promoción espiritual -en la que va involucrado el hacerse mismo del hombre- llámase *tecnita*. No hay en toda la inmanencia otra fuerza insistencial originaria. Su *ob-yectar espíritu ex-sistente, sujeto-objeto*, resulta simple, admirable recurso para la tesorización insistencial; invención técnica, sin duda necesaria, imprescindible, para que el incremento del espíritu sea factible. Los sintagmas, por tanto, proceden *circularmente* del hombre al cual forman. Por paradójico que parezca, esta circularidad, en cuanto fáctica,

exige reconocimiento. Más aún: ni siquiera proceden exclusivamente de estricta actividad teórica, contemplativa, sino de las reacciones del *tecnita* ante la inhóspita realidad resistencial. El motor último de los sintagmas no es puro *logos*, aunque haya algunas luces por sus recovecos, sino el dinámico hacedor, el *tecnita* en lucha con las cosas. De ahí que las consecuencias lejanas del proceder humano -el incorporado ya al sintagma y al hilo de sus propias imposiciones- nos sean difícilmente previsibles. Guste o no, el hombre está condenado a hacer sin pleno saber lo que hace. Me refiero a las últimas consecuencias, claro está. La visión mental del hombre recuerda la del miope, la cercana; de hecho marcha a oscuras por los complicados corredores y pasadizos de la historia, pues esta -aunque ancha en el tiempo- también es cárcel. Por mucho que el ingenio amplíe la visión, no se logra por completo. Sobre todo, el encarar el futuro -justamente, algo que nos distingue-. Se comprende al reconocer que toda fórmula racional procede del individuo, en cuya raíz presiona el sintagma, al menos la porción intususcepcionada por cada espíritu subjetivo. Quienes realizan las esquematizaciones conceptuales son los hombres, pero bajo presión de los sintagmas y flanqueados por tal relacionalidad. Si esta presión se objetivara, fuera materia de juicios y no raíz, impulso al juzgar, ya no sería presión sintagmática al través de la vigencia del *ethos*, sino ajenas formas sin vida, sin eficacia categorial, conceptuales pero no vivibles. Y obsérvese la paradoja: aunque nuestras decisiones y conceptuaciones a nivel racional nunca agotan la total dimensión de nuestro ser histórico, sin embargo, en el área de la fáctica convivencia se impone por doquier férrea unanimidad de fondo (23). Todo marca el paso en los sintagmas, pese a súbitos vacíos, riesgos y contingencias. Tal es la extraña mezcla de necesidad, libertad, destino y azar que somos en lo más entrañable de nuestra síntesis ontológica.

La escondida dimensión sintagmática -de escalonada complejidad- presiona el proceso histórico, garantizando en gran parte su unidad de sentido. Pero el complejo mismo siempre está en marcha: hay muerte en sus raíces y vida nueva en sus roces con el *ethos* vigente; hay también íntimas conexiones súbitas, de cuyas síntesis brotan energías inesperadas. En cuanto *pasado imperfecto*, galvanizan los sintagmas un poderoso alentar. Cierta colaboración de los antecesores se cumple desde sus profundidades, en respuesta a nuestras querellas y decisiones. La historia íntegra gravita sobre el presente más puntual, pues este funciona como punta de lanza del pasado, y toda el asta tiembla tras el golpe. Una doble corriente va y viene bajo nuestros pies. Ningún sintagma desaparece en modo definitivo, perfecto; sigue de *presente profundo*. Todos tienen su parte en la ameibidad de la *superficial* capa *ética*. Siempre funciona dialécticamente -desde el sintagma a las luchas de los hombres, desde la *vocación para ser* a lo *ya sido*- el recio y pesado gozne resistencial de la historia. Sin embargo, todo se agita sin pausa ni descanso. La enorme galopada vital no viene de los oscuros senos de la muerte, se abisma en ellos. La vida traspasa al hombre de arriba abajo, se insinúa desde el futuro para golpearle en el *hic et nunc* con todo el peso resistencial del pasado. Las dos instancias elementales chocan a cada instante sobre nuestro pecho. Por eso funciona el presente como ámbito manifiesto de la realidad, cual áspero campo de lucha, vivo vientre de todas las renovaciones y cambios. Contra la idea racionalista del presente *pensado*, inexistente, frontera *abstracta* de dos temporalidades, hay que afirmar su realidad eminente y dilatada, palpitante y fecunda. Madura tres dimensiones -incluso en su índole *estrictamente temporal*-. Por bajo de su ancha faz presiona el *presente-profundo* del sintagma; por encima de su acontecer desciende el *presente-cenital*, la insistencia humana; y todo ello complementariamente, en complicado vaivén dialéctico (24). Dicho con toda abstracción, el proceso dialéctico general funciona mediante tres juegos de dialéctica interna que hallan en el presente su lugar de encuentro. *Primero*: el del

sintagma profundo con el *ethos* vigente, como presión resistencial sobre el hombre. *Segundo*: el del impulso insistencial humano, que hemos de perfilar inmediatamente. *Tercero*: el productor de la síntesis entre ambas dialécticas de base, el que pone ahí, en el presente, realidad nueva sin descanso. Importa mucho no perder de vista este complejo. En cuanto reduce a esquema abstracto enormes riquezas concretas, servirá de cautelosa guía para no extraviarnos.

Dos “goznes”, por tanto, se enfrentan al incesante girar del acontecer: el *resistencial*-derivado del enorme peso sintagmático- y el *insistencial*-que estimula las superaciones-. ¿Cómo dar perfil conceptual a este último gozne? Ya se advierte que estamos penetrando por la tercera dimensión del “*ahí-mostrenco*”. No sin poética licencia, la situaremos más “alta” que el terreno “superficial” donde se afirma el *ethos*. Simbolizamos así que su realidad es de índole *ideal*, pues se prefigura en las conciencias, llama al futuro en su socorro, se adelanta en cuanto renovadora voluntad de ser. El existenciario que la gesta sirve, precisamente de espuela a la historia del hombre. Lo he llamado “*humanitas*” en otra obra. Rindo así tributo a una vieja palabra forjada por Cicerón para nombrar en su lengua la esencia del hombre, pero la asigno, claro está, significación acorde con la metafísica fundamental de nuestro tiempo. Hasta ahora siempre se ha entendido la *humanitas* al modo griego; o sea: *inmutable* esencia de lo humano. Y por bajo de este significar, tanto en Grecia como en los siglos siguientes, siempre ha latido cierto contradictorio sentir -motivado por la experiencia de incesantes desviaciones o *inhumanitates*-, según el cual dicha *esencia* quedaba postulada en *idealizado* modo, pues de hecho había que *reconducir* el hombre una y otra vez hasta ella (25). Pero lo importante al caso era: la *humanitas* -aunque de hecho no universal ni necesaria-, en cuanto *ideal* es única y universal, modelo común a todos los hombres. Ahora bien: la historia misma se encarga de negar tal presunción. Desde el punto de vista del acontecer resaltan dos constantes que invalidan dicho esquema ideal como entidad suprahistórica. Y ambas se entrelazan de tal manera, que de hecho implican una tesis radicalmente opuesta a la clásica. En efecto, hoy se sabe muy bien que el humanismo no ha sido fenómeno de excepción. El del Renacimiento -forma extrema

e intelectualizada de un impulso humano en verdad permanente- supo elevarlo a tan espléndido perfil conceptual, que durante los siglos recientes se consideró fenómeno singular, irrepetibles. Los historiadores, sin embargo, están descubriendo humanismos nuevos en cada trozo del acontecer que enfocan culturalmente. Y algo muy extraño ocurre cuando, referido a nuestros días, se le estudia con cierta amplitud de criterio. Bréhier, por ejemplo, contrapone *ciencia* y *humanismo* polos opuestos: la actitud científica afirma el primado de la naturaleza: la humanista adelanta el primado del hombre. Los grandes adversarios del humanismo son, a su juicio, el *naturalismo* -dentro del cual incluye a Heidegger-, la *democracia* y la *religión cristiana* -por realzar el hombre a la trascendencia-. Y sin embargo, existen pretendidos humanismos con tales calificaciones. Ahí está, por ejemplo, el libro reciente del jesuita Etcheverry, donde se estudian ampliamente los humanismos racionalista, existencialista, marxista, ateo y cristiano. Como bajo lente de aumento, vemos así que el humanismo considera lo humano en oposición a cuanto le cerca. No es de extrañar que se multiplique en formas disímiles y extremas. Bréhier, pese al enfoque indicado, termina afirmando: “Más que una doctrina... es un espíritu y, como se dice hoy, un estilo de vida. No es demostrable... En modo alguno es una utopía... Es asunto de educación... y el esfuerzo educativo debe renovarse en cada generación” (26). Este punto final me parece el más agudo. La reiteración constante del tema, incluso en los siglos más deslucidos e *in-humanos*, evidencia que *no es advenedizo estilo de vida*, sino *el modo de ser de la vida misma*. Pues el hombre tiene que hacerse su vivir por propio esfuerzo, halla ante sí la constante cuestión de sí mismo. Y no es fácil, al parecer; en modo alguno se le entrega su esencia fija y universal, su *physis* humana, cual limpio y eterno espejo donde verse. A lo largo de la historia ha sido y es la esencia del hombre todo un *problema*, no un *dato* ideal alzado graciosamente ante los ojos. No cabe otra explicación al hecho innegable: la riqueza y contraste de sus presuntas soluciones. Y aquí brota el punto donde se traban las mencionadas constantes. No solo parece ya insostenible la excepcionalidad del humanismo -pues, de hecho, resulta fenómeno ininterrumpido en la evolución humana-, sino que se advierte, con sorpresa: lo realzado por

las *humanitates* históricas jamás ha sido idéntico. Esta segunda enseñanza -complementaria de la anterior- demuestra hasta la saciedad que nunca ha funcionado de veras esa pretendida *esencia*, llamada *humanitas*, en cuanto contenido invariable y permanente del hombre como tal; o sea, jamás nos ha guiado en nuestra marcha espiritual esa presunta estrella de lo alto. Impónese por tanto, esta histórica comprobación: lo reiterado e insoslayable es el problema mismo. De hecho, bajo el vocablo *humanitas* se ha escondido siempre una *consistencia* en sentido orteguiano: cierto abstracto y vectorial esquema, forjado una y otra vez por el hombre, con toda urgencia, como instrumento para sus fines vitales, por necesidad de su condición peregrinante. La voz *humanitas* sirve y ha servido al hombre para compendiar en cada ocasión el permanente problema de sí mismo. Y las variantes múltiples, las presuntas soluciones, reafirman de manera incontestable esta verdad de fondo: fueron forjándose *desde abajo*, en base a la concreta problemática de cada planteamiento, por estrenada reacción a las degradaciones de cada idealidad humana en el tiempo. En resumidas cuentas, lo comprobado en la historia redúcese a una lucha incesante contra las inevitables recaídas en *in-humanitas* entendiendo siempre cada una de estas *in-humanitates* desde el respectivo y singular ideal de *humanitas* previamente tremolado (27). Esa cacareada *vuelta a lo griego* -que funciona como supuesto oscuro, aunque vigoroso, en las *interpretaciones* más diversas del humanismo- solo se ha producido con vigor en contados casos, de estimar algún otro que el romano y el del humanismo renacentista. Y de todos ellos habría mucho que decir, en puridad.

¿Qué ha sido, en efecto, esa *vuelta a lo griego*? Cuando de veras se busca una explicación de tan extraño fenómeno, por fuerza se halla lo indicado. Los historiadores se han complacido en destacar por su *humanitas* determinadas épocas; en principio, solo las calificadas de *humanísticas* y más tarde, por extensión del concepto, algunas otras. En cambio, ni siquiera han sospechado que tal fenómeno pudiera ser expresión constante de una categoría fundamental del comportamiento humano, por lo mismo siempre presente en cualquier corte temporal del acontecer. Ya sabemos, sin embargo, que cabe distinguir dos enfoques

significativos en dicha palabra. Uno podría calificarse de *histórico* -en el sentido usual del vocablo-, pues considera ciertos momentos privilegiados, esos que eligieron, precisamente, como aprendizaje y ayuda, la vuelta a lo esencial griego y latino; otro obliga a la estricta calificación de *ontológico* pues apunta al esencial permanente comportamiento del hombre, derivado de su estructura dinámica, que le obliga al quehacer llamado vivir. Tales aspectos no son independientes. De hecho, el histórico implica una concreta y singular manera de resolver el problema eterno del hombre, y se escorza a exégesis, por tanto, en particular aplicación o ejercicio del esquema ontológico. Este planteamiento ya sugiere de por sí que dicha *vuelta a lo griego* es fenómeno superficial y de poca monta. Como *dato histórico*, será innegable; mas, justo en cuanto *histórico*, resulta *inesencial*. Admitido a manera de fenómeno que se cumple con toda pureza, no invalida en modo alguno la esencialidad del aspecto ontológico. Este tolera cualquier solución concreta, por extraña que fuere. En rigor, ¿no es observable hoy día cierta *vuelta al primitivismo*, no solo en bailes y artes plásticas, sino en el culto mismo a la violencia? Pues bien: ni este *volver* nuestro a tan lejanos modos lo es en serio, ni ha resultado auténtica ninguna otra *vuelta* en la historia. Esta *no vuelve* lo temporal *jamás retorna*. Ni siquiera el famoso *renacer* de lo griego, proclamado por el humanismo renacentista. Preguntémonos, pulcra y honradamente: ¿persiguieron los renacentistas la *humanitas* griega? Adelántase inmediatamente un primer distingo. La facción de los llamados *humanistas* representaba, claro está, una poderosa corriente cultural de ese tiempo; pero reducíase, en última instancia, a parvo grupo de intelectuales inmersos en las tareas de su oficio, alejados en el fondo de la viva apetencia de *humanitas* -en nada griega- que a los renacentistas conducía. Reconozcamos que el confundir unos y otros ha sido y es difícil de evitar, justamente porque los quehaceres de esos intelectuales, quienes vivieron entre el polvo de viejos textos, venía a servir como anillo al dedo al auténtico impulso vital de tales años. Asoma así -parece ser- el terco supuesto que ha oscurecido por siglos el problema. Recientemente, ciertos historiadores han sabido presionar *lo humano, demasiado humano* de ese momento histórico. Bien lo ha visto

y denunciado, por ejemplo, Alfred von Martin, cuyas agudas líneas al caso me han puesto sobre la pista. Comenta este que el humanismo renacentista estaba en manos burguesas y era utilizado por la nueva clase ascendente como arma de combate; se esgrimía “en la lucha por la emancipación y la conquista del poder” contra las clases en descenso, las de clérigos e hidalgos. El problema era este: había que “desplazar una mentalidad ya internamente muerta”, y para ello, “como siempre, necesitaban de un fundamento que los revistiera de *nueva autoridad*”. He aquí, sin la menor duda, la palabra clave: *auctoritas*. Obsérvese que las voces *autoridad*, *autoridades*, sugieren hoy directamente *el mando*, pero también conservan una vieja acepción: la del autor (*auctor*) y sus textos, la realzada en sentencias, testimonios y decires. Es que la autoridad del autor -como su *étymon* destaca- géstase en la capacidad de este, la del *auctor*: inventor, fundador, hacedor. *Auctoritas* significa crédito, estimación, fe, verdad, reputación; por tanto, poder, potestad. Ahora bien: este crédito y poder del *auctor* se apuntala en la finalidad confesa por la otra serie de significaciones que el vocablo encierra: seguridad, caución, garantía. Y esto pone al desnudo lo entrañable del *étymon*: la *auctoritas* se otorga a quien merezca confianza para la propia seguridad vital, a quien nos valga y nos dé fuerzas. Nuestros vocablos *autorizar* y *autoritario* expresan muy bien, tanto ese poner la propia seguridad en manos dignas de confianza, como dicha función de mando y fuerza, que en tal confiar se otorga. Y por ambos vocablos despuntan, además, los dos extremos de la *auctoritas*: el del *acceso* u origen -ese por el cual aumenta, acrece, se multiplica el poder y la fuerza en razón directa a la intensidad y extensión de la confianza-, y el de su *exceso* -cuando el abuso en el ejercicio del poder reobra en contra de la propia seguridad-. En suma, la seguridad vital medra o desmedra según marque el fiel en la balanza del poder. Y la pretensión es esta: un *auge* deseable de seguridad logrado mediante el *auge* de capacidad del *auctor*, del inventor o hacedor del plan de seguridad. Y en efecto, relaciónase con *augeo*, que implica aumentar, ampliar, acrecentar, multiplicar, adelantar, dilatar, engrandecer, medrar. Una vez más: aumento o medro por efecto del plan inventado, fundado, llevado a cabo por su *auctor*. De ahí que este reciba poder,

mando, imperio: porque, literalmente, *hace venir, in-venta* por anticipado la acción organizadora de nuestra seguridad (28). Ya está bien claro: auge de fuerza, de confianza y de previsión conlleva la autoridad, el depositario del mando. Y esta función deviene tan fundamentadora a nuestra vida colectiva, que se vuelca sobre ella cuanto pueda potenciarla y realzarla. De ahí el pretendido origen divino: pues tenía en poco la raíz humana para vigorizar la confianza, se afirmó delegada de poder superior, suprahumano. *Por la gracia de Dios* mandan los reyes. Pues bien: siempre que el hombre se vio en trance de fundarla, quiso que la nueva autoridad se revistiera con toda plenitud de poder y gozara de máxima eficacia; de ahí su recurrir a lo ajeno y exterior al *auctor* mismo, previo a él, para acrecentarse y fortificarse, para que le sirviera -por su ya comprobada virtud- de fe y garantía de seguridad. Y tal será, precisamente, lo visto con agudeza por von Martin en el humanismo burgués del Renacimiento. Con sus palabras exactas: “Toda autoridad secular trata de justificarse en lo retrospectivo, pues cuanto más antiguo sea más fuerza tendrá; necesitábase una antigüedad, y una antigüedad *ejemplar*, es decir una antigüedad clásica” (29). Siendo así, bien se advierte su secuela: la *humanitas* renacentista solo en apariencia, desde esa búsqueda exterior de apoyo para acrecentar su propio vigor, semeja *retrospectiva*. Representó en su más íntimo alentar, dicho fenómeno, una primera forma del secularizarse moderno, el cual toma, a su vez, vago y adelantado sabor historicista. Esa vuelta a lo ejemplar, a lo clásico o perfecto, por grande que fuere la buena fe de sus ductores, redúcese, en cruda verdad, a ontológico recurso de promoción en la dinámica histórica, justamente en beneficio del vital *impulso prospectivo* que animaba a esos hombres, extraordinario además (30). Por eso perfilaba yo, en el citado trabajo sobre *El Humanismo como responsabilidad*, esta tesis: “Solo hay un modo de vivir: el propio. Y nada en la historia se repite. Lo importante, a mi juicio, no es destacar la vuelta a la *paideia* como modelo, sino la *nueva figura de vida* propuesta, el nuevo *proyecto de ser*, que era contrabando bajo tal bandera. Porque eso siempre oculto bajo este persistente fenómeno es, en verdad, una *rectificación constante* a la *humanitas*; y a partir -este aspecto es muy importante- de una *dialéctica*

concreta apoyada en la *in-humanitas* histórica. No iban a lo griego para vivirlo; lo traían como *autoridad* en quien escudarse *para realizar* más cómoda y fácilmente su *previa decisión vital*.” Evidentemente, este enfoque acendra el aspecto histórico, externo, del llamado *humanismo* en provecho de su profunda raíz ontológica. Y en tal sentido, lejos de aparecer la *humanitas* como excepcional programa de retorno propuesto por algunas épocas históricas, aunque de eterno contenido ideal, resulta ser constante y necesaria actividad ontológica del hombre mismo; y por ello, *histórica en su contenido*, irrepetible no obstante su formalidad. Nuestro giro interpretativo es, por tanto, radical: la excepción tórnase permanente; lo eterno se descubre como histórico. La comprensión de la historia sufre los efectos de esta metafísica actualista y de fuerte acento humano. Merece la pena apuntarlo. En cierto modo, la perspectiva desde la cual se ha considerado siempre lo histórico pone el peso íntegro del pasado en la balanza del juicio. El hombre era más bien víctima que autor. Podría formularse el oscuro supuesto que anima a los historiadores de este modo: nuestro material son los *sucesos derivados de “lo que ha sucedido”*. Con breve imagen: *la Historia viene del pasado*. De otro modo: *la Historia “le sucede o pasa” al hombre*. Para mejor encubrir el supuesto, se dice: es el *acontecer humano*. Ahora bien: si este acontecer es *humano*, en efecto, y si la dinámica estructural del hombre adelanta existencialmente su histórica *vocación de ser* -el perfil, colectivo en su origen, de una *humanitas* proyectada imaginativamente *para que sea*-, entonces por fuerza hemos de hacer saltar el viejo supuesto histórico. *El historiador debe situarse en la perspectiva más opuesta e la tradicional*, justo porque la Historia *no viene del pasado*. *La Historia se hace en el presente, mirando al futuro desde el presente*. Y ya sabemos que este *tiene dimensiones*. Da ámbito así a complicada dialéctica -desde ambas raíces de base, la *insistencial* y la *resistencial*- que se va potenciando por las capas antes calificadas de *presente-profundo* y de *presente-cenital*. Y en cuanto es *dialéctica* tal dinámica, presta y reasume, sintetiza y crea. Hay como un resonar de armas por el patio de la humana fortaleza. Nuestro estar ahí ensancha cierto campo de batalla en dos frentes. La vertiente al pasado, desmayada en inercias y labilidades, debe reanimarse desde enérgicos

quanta de acción prospectiva; la cuesta del futuro también presenta ciertos síncope de previsión, por los cuales introduce su garra lo resistencial. La Historia ha de enfocarse, en suma, como *presente ya sido*: bélico escenario, en sordo silencio, donde chocaron dos ejércitos de esas enormes potencias que hemos llamado *instancias elementales*. Y no cabe, en justicia, otro enfoque, pues *la Historia está hecha “por”, el hombre “contra” y “para sí”, en la dinámica del hacerse a sí mismo*. Ya se ve la metafísica de base. En réplica a la tesis esencialista del hombre -uno y el mismo siempre- se alza hoy, prepotente, la tesis existencialista -con su *primado del hacer sobre el ser*, con su viril acentuación humanista-. El hombre *es lo que quiere ser* y tiene en su mano el potencial para lograrlo, al menos en los límites de nuestra penuria. El resto salta desde el azar, unas veces; arrastra, otras, ontológica falsificación. Pero lo importante, el resorte fundamental, funciona como *libertad ontológica*. De ahí mi afirmar, en el trabajo ya citado: “*La humanitas no es previa al hombre* -en el sentido, se entiende, de una esencia dada e invariable-, sino una invención humana desde la situación histórica, que aspira a realizarse, a ser realidad. Por eso es forzoso conceder al hombre su *libertad para ser*, y destacar además, entre sus dotes, una imaginación ontológica que adelante prospectivamente su *humanitas*” (31). Tal es lo aquí entendido por este vocablo venerable.

§ 40

Naturalmente, este “inventar” *humanitas* no tiene nada de fantástico ni caprichoso. Y aunque, en definitiva, se forja en la imaginación, ni siquiera es *imagen*. Por lo pronto, no se inventa en claustros de conciencia, sino desde cierto cúmulo espiritual que a las conciencias trasciende, y justo en reacción “*in-existenciadora*” a la *in-humanitas* vigente. Téjese, además, al sesgo de múltiples hilos críticos, tomando ante todo previa figura -sutilísima, imponderable- procedente de *menciones* encontradas, la cual sufre luego reiterados reajustes y vaivenes por presión de las incesantes luchas entre facciones. Y es de advertir, por último, que su posible *pregnancia* en cierto fondo coincidente de conciencias, su ir tomando

forma carnal, con mayor estofa de imagen, necesita imprescindiblemente la “mala compañía” de los impulsos. Max Scheler ha comprendido muy bien lo inevitable de esta morganática coyunda entre la idealidad y las concupiscencias materiales, entre la “estructura del espíritu” y la “estructura de los impulsos”, pues el espíritu, por sí mismo, en su pureza y soledad, resulta impotente. Con sus propias palabras: “El espíritu, como tal, no tiene originariamente en sí, por propia naturaleza, el menor rudimento de ‘fuerza’ o de ‘eficiencia causal’ para dar *existencia* a sus contenidos. El espíritu es un ‘factor de determinación’, pero *no* un ‘factor de realización’ del *posible curso de la cultura*. Factores de realización *negativos* o factores reales de *selección*... son siempre las relaciones reales de la vida, condicionadas por impulsos; esto es, la peculiar combinación de factores reales, relaciones de poder, factores económicos de producción y relaciones cualitativas y cuantitativas de población, aparte de los factores geográficos y geopolíticos correspondientes. Cuanto más ‘puro’ sea el espíritu, tanto más impotente en el sentido de una *acción* dinámica sobre la sociedad y la historia” 32. Ni Hegel ni Marx acertaron plenamente, justo por parciales y exclusivos, por lo hiperbólico de sus tesis, que les lleva a hipostasiar las instancias insistencial y resistencial respectivamente, hasta el punto de negar a la opuesta todo valor y eficacia por sí misma. Muy al contrario, Scheler sabe poner en estrecha simbiosis ambos factores. Además, los acerca al hombre, en cuanto ámbito inmediato del enorme encuentro, paso obligado de lo trascendente. Precisemos, no obstante, que acaso acentúa demasiado la parte de intereses y pasiones -sin duda por considerar lo histórico en plano más superficial que el aquí insinuado, desde luego con menor peso humano-. De todos modos, desde su peculiar perspectiva acierta a definir con exactitud suficiente la actividad insistencial. La ve como doble juego de espíritu y de voluntad contra la resistencia impulsiva: el espíritu futuriza, la voluntad despliega todos sus recursos y astucias (33). Es que para Scheler la voluntad funciona a la zaga del espíritu, como segundo de a bordo; y según los casos, puede servir de freno o de acelerador. El espíritu es quien aconseja; lo querido por la voluntad no es propiamente suyo. Adviértese en Scheler cierto predominio de la alta alcurnia del espíritu -no obstante la mencionada

acentuación de los impulsos, e incluso precisamente por ello-; su instancia insistencial no se agita a verdadero *nivel humano*, justo porque realza el espíritu como *lo eterno en el hombre*. Tan separado queda de la vida, heterogéneo a ella, que necesita este recurso: “dirigir y derivar una serie ordenada y fija de fases, sucesos y situaciones sometidas a leyes propias, producidas automáticamente, *independientes* de la *voluntad* del hombre, *ciegas* para los valores del espíritu”. Ya se ve la honda sima. Y se comprende muy bien tal enfoque al recordar que, en su sentir, lo esencial del espíritu proviene de lo alto; que su sosia, el espíritu histórico y vivo del hombre, reduce a funcionalizaciones de formas eternas ínsitas en las cosas. En suma, no considera al espíritu humano auténtico *creador*. Por eso insiste: solo *dirige y deriva*. Y entiende por *dirigir* cierto anteponer “una idea teñida de valor”; por *derivar*, un “quitar y poner obstáculos a los impulsos cuyos movimientos correlativos realizan la idea”. Por tanto, implica el dirigir iniciativa, rango primario -sin alcanzar nivel creador-; y el derivar funciona secundariamente, supeditado a los fines y valores del dirigir: “la dirección determina la *forma* de derivación)” (34). Según precisará poco después, en 1928, la fuerza realizadora no desciende, corre *de abajo arriba*: “originariamente, lo inferior es poderoso, lo superior es impotente”. Dios mismo -dice en modo tajante- “hubo de *desenfrenar* el impulso creador del Universo para realizarse a sí mismo”. ¿Trasluce aquí cierto influjo de su maestro Eucken, quien sentía a Dios en la inmanencia? Por evitarlo, Scheler le busca un colaborador: el hombre, *compañero de armas* de la Divinidad (35).

Ya se ha insinuado que dicha tesis de Scheler, no obstante su valía y provecho a nuestros fines, minimiza con exceso el poderío humano, la efectividad creadora del factor insistencial, el histórico y vivo. A nuestro entender, el hombre goza en la historia importancia mayor de la sospechada por este. Su carencia de ser -en cuanto figura fija, inmovible, perdurable-, en modo alguno obstaculiza su autoridad y mando efectivo; muy al contrario, justo por tal condición menesterosa se ve forzado a mandar para su hacerse. Manda en la Historia porque tiene que hacerla; y la hace, precisamente para reajustarse en sí mismo, para hallar acomodo en la inhóspita naturaleza. En paralelismo a la manera divina subrayada

por Scheler, el hombre desenfrena la ameibidad por incontenible ansia de perfección. Hasta cierto punto, ya se sabía bastante antes de que el filosofar reciente lo fuera descubriendo; sobre todo, por sugerencia de la teología árabe y de sus resonancias en el arte, pues la cultura arábica subraya el cambio, lo instantáneo, el discontinuismo de toda realidad ajena a la divina. Acaso desde dicho influjo, los españoles próximos al Islam tendieron a considerarse originarios de sus propios actos. Para Sem Tob de Carrión -contemporáneo de Juan Ruiz, el Arcipreste-, “el hombre no es uno, no es esencia quieta, sino ‘fazienda’ movable, múltiple y cambiante”. Así nos lo recuerda don Américo Castro en su discutida obra *La realidad histórica de España* (36). Hermosa palabra resumidora, además. Pues “fazienda” humana es cuanto hay ahí, *en torno y dentro* de nosotros, por trajín de nosotros mismos. Don Santob lo expresa pulcramente en uno de sus versos: “fazemos noche e día, e *nos al non* sabemos”. No sabemos hacer, en efecto, otra cosa (*al*) que nuestro hacer. Así se va logrando la *hacienda* conjunto de bienes que *se han*. Nuestro *haber* o *tener* viene del propio hacer. Y cuanto en principio nos *es*, redúcese al estricto *poder hacer*, a nuestra capacidad de “fazienda” (37). Tal “fazienda” desborda, no obstante, la mera actividad de ese *poder hacer* pues lo hecho o creado por el hombre, en virtud de su capacidad mundificadora, *realizadora*, se independiza de su hacedor, toma vida propia, rebélase contra Pigmalión, se le enfrenta -monstruo presto a devorarlo-. Es que el *poder hacer*, al tiempo que se agiganta como creador de realidad -esa con la cual topamos- muestra el estigma de su condición humana, los recortados límites de nuestra capacidad creadora. En mucho recuerda el hombre al aprendiz de brujo, admirable en osadía, temible por apasionado amante del azar. Solo el hombre juega su vida a una carta. De ahí que los haberes de su “fazienda”, la hacienda o bienes que ha, estén contaminados de incertidumbre, corran entre riesgos y peligros. No se da vida en vano. Todo sirve para todo. Del guerrear nos vienen los más hermosos beneficios en la paz, pero desde pacífica meditación solitaria se gestan oscuras fuerzas aniquiladoras. Sin embargo, no por ello hemos de confundir tales “rebeliones” con lo esencial de la vida misma. Forman parte de su instancia resistencial, y eso es todo. Jamás

logran, además, auténtica sustantividad, *fsismo* propio. Ya se dijo que el hacer del *tecnita* forja un tercer reino, el de la artificialidad. Y cual todo artificio, permanece en los linderos vitales de su artífice. Sin este, no cuenta en nada. Imaginemos una situación límite. Si solo quedaran en nuestro mundo -por sorprendente probabilidad- las criaturas nacidas en el último quinquenio, analfabetas todas, el mundo entero se sumiría de golpe en la Edad de Piedra. Los orgullosos artefactos permanecerían ahí, claro está; pero, inservibles, estupefacientes, demoníacos. No hay más instancias de fondo que la sorda resistencia del inhóspito “ex” y la minúscula -aunque asombrosa- capacidad insistencial del hombre para eludir su extranjería. El resto, frágil maravilla del humano *avecindarse*, artificiosa construcción con lo único a mano: ciertas *asistencias* sueltas entre lo resistencial. Incluso el mismo proceso dialéctico -dentro de sus coyunturas condicionales, desde luego- está forjado -aunque fuera de todo proyectar- por el hombre que lo ha puesto en marcha. Pongamos un ejemplo que resulte inesperado. Todo el *pensar* de Heidegger, con su Historia del Ser desde el escondido Centro, con ese Ser tachado en cruz -la Orientación a lo largo de la Dimensión, centrada en la Cuadratura-, ¿no resulta, a la postre, una “geometría”, sin duda más sutil que la clásica, más abstracta aún, aunque de mayor ámbito objetivo, pero más *utópica* también? Con toda su *cercanía al Ser*, reduce a artificiosa construcción imaginaria para expresar el sentido de la realidad humana desde su personal enfoque; y a su modo brota del incontenible afán de perfección que impulsa al hombre hacia lo alto. Por eso, justamente, se mueve en el supuesto -nostalgia, más que experiencia- de una insistencialidad producida *desde* la originaria potencia del Ser. En resumidas cuentas, vivir significa para el hombre *trans-vivir*, *dia-vivir*, ascender sobre sí para soslayar la inmanencia de su condena. Con vieja y venerable palabra: para *salvarse*. En anhelos, más allá del tiempo; por lo pronto, dentro del propio alfar de su querella. Y todo su misterio reproduce, en el fondo, el mismo misterioso impulso que se estremece en la vida biológica. La cual *trans-ciende* por doquier tiempo y espacio, *trans-vive*, *dia-vive*; o sea, consérvese tras la muerte, desplégase -una y la misma- por la infinita multiplicidad de lo recortado y distinto.

§ 41

Breves palabras finales. A esta luz quedan ensambladas las dimensiones que hemos denominado *shintagma*, *ethos*, *humanitas*. Representan una abstracción conceptual, útil en cuanto instrumento racionalizador. La *vocación de ser*, la histórica *futurición* del hombre *en su faz supra-individual* -que hemos llamado *humanitas*-, genera el histórico perfil del *ethos* -medio o ambiente inmediato a los individuos, vigencia ontológica de superficie-. Bajo este, la dimensión de fondo, el *shintagma*, con plurales niveles, asentadas profundidades, que en diverso grado presionan -desde *fuera* de cada individuo, desde *dentro* de la raíz histórica del hombre- el acontecer esencial, la promoción humana. Una gigantesca, complicada, poderosa dialéctica vital pone al hombre en sus límites y franquías, le sirve en todo instante de freno, le acucia sin descanso como espuela. Y así vamos, día a día, trajinando nuestra reacción insistencial, rehaciendo el ámbito de nuestro *estar*, *avecindándonos* en él, perfilando la “*vecindad*”. Uso al caso una imagen jurídica muy afín a la condición nuestra de peregrinos, la que nos reduce a la trágica situación del *inmigrante*. La realidad donde el hombre *está* no la “*es*”, no le pertenece, no es la propia, la suya. Porque eso es el hombre: el único ente de la creación que, en su esquema formal, carece de *extus* afín. Por lo mismo, para sobrevivir y mantenerse en el inhóspito ahí *natural*, *pretende naturalizarse*. Así se explica ese incesante quehacer suyo. Trabajo vano. El hombre solo alcanza, por mucho que se esfuerce, la mera “*vecindad*”. En lo más hondo de sí mismo sigue y seguirá siendo ese inmigrante de extraño origen, raro aspecto e indeclinable incongruencia con su medio de recepción. El hombre no logra *naturaleza* jamás. Una nostalgia amarga de su origen foráneo lagrimea por sus entresijos ontológicos de *tras-terrado* de peregrino en la tierra. No cabe, en consecuencia, con uno u otro matiz, más filosofía que la de este merodeo suyo por ajena heredad. Y todo filosofar que de veras lo sea y traiga a superficie intelectual la autenticidad de fondo, desemboca por fuerza en una filosofía del inmigrante.

NOTAS AL CAPITULO XII

- (1) Me es grato citar a Frankl. Dice este psiquiatra espiritualista, propulsor de una *logoterapia*, en su obra *El hombre incondicionado*: “Hace mucho tiempo fue aprobada la palabra clásica para aquello ante lo cual se encuentra el hombre al considerarse a sí mismo; y esta palabra es: carácter. *Ese aspecto del hombre con el cual se ve confrontada la persona espiritual, es el carácter anímico*. La persona en sí es libre; pero el carácter en sí no es libre, sino más bien eso frente a lo cual la persona es libre. Esto ya se desprende del hecho de que la persona es espiritual, mientras que el carácter representa algo anímico y, según sabernos, surge y se deriva de las disposiciones heredadas. Por cuanto eso que el hombre ha recibido como disposiciones heredadas, juntamente con su vida, constituye su carácter, este representa, por decirlo así, el genotipo psíquico. Mas lo que el hombre hace con sus disposiciones, lo que crea a partir de ese material, correspondería al fenotipo. Y la instancia que preside tal crear es la persona espiritual. Puede decirse, por tanto: *el carácter es algo criatural, algo ya creado, mientras que la persona es existencial y creadora*” (cf. el cap. IV de dicha obra).
- (2) Permítaseme una larga nota con apresurado *acarreo* de algunas interpretaciones que va sufriendo el vocablo *ethos*, tan escurridizo y dual ya en sus comienzos. Aunque los diccionarios recogen ambas formas, $\eta\theta o\zeta$ y $\epsilon\theta o\zeta$, de hecho las presentan casi sinónimas. Jaeger, en su *Paideia*, realza la significación de *costumbre*: “La costumbre tiene una gran fuerza, hasta el punto de que Platón deriva la palabra *ethos*, carácter, de la palabra *ethos*, costumbre.” Y se remite a *Las leyes*, 792, e. Cf. “*Paideia*”, lib. IV, cap. X &: *Las leyes sobre la educación popular*.) Esta tesis de Jaeger apunta muy bien al espíritu griego: Las leyes vienen a ser o representan exactamente “el *ethos* individual de una sociedad”, el carácter propio de esta, el que forma a todos sus miembros “a su imagen y semejanza” (cf. “*Paideia*”, lib. IV, cap. V). Sin duda, lo que pudiéramos llamar el *axioma platónico*, tan visible en *La República*, cuando estudia las virtudes del Estado para descubrir las del hombre. No solo por su mayor volumen, sino por razón del primado de la colectividad sobre el individuo, es el Estado germen y matriz de los ciudadanos: “Un determinado *ethos*, un espíritu colectivo que lo informa todo.” De ahí “la asimilación del *ethos* por toda la *polis*”, e incluso el estudio del “mejor *ethos*” posible para un Estado. Igualmente, el “tratamiento del *ethos* en el alma del niño”, la “temprana formación del *ethos*”. Ahora bien: el *ethos*, así asimilado, se interioriza, constituye el carácter propio de cada individuo. Jaeger se ve obligado, por tanto, a usar expresiones como esta: “el *ethos* interior del alma” (cf., para esta cita y las anteriores, *Paideia*, lib. IV, cap. X, &: *El espíritu de las leyes y la verdadera educación*). De todos modos, creo pueden destacarse dos cosas. Ante todo: en su sentido colectivo, se perfila como *característica* de un grupo o nación; perfil moral, más bien que psicológico. Segunda: dicho perfil se incorpora en tal modo al individuo, que puede hablarse de un *ethos* interno de cada uno, recibido

por educación, asimilado; y por ello, quizá no idéntico en todos los hombres del mismo grupo social. Jaeger, en el mismo lugar, subraya: “De esta idea platónica del ‘*ethos* de las leyes’, tomó su origen el famoso ensayo de Montesquieu sobre *l’esprit des lois*.” Sin embargo, lo fundamental no es, en Platón, el Estado, sino la personalidad del hombre, lo que llama *virtud anímica*. Jaeger lo subraya con vigor, según puede comprobarse en el párrafo inicial de su análisis y comentario a *La República* (*Paideia*, lib. ITI, cap. IX, apartado I). Escribe en tal lugar: “En última instancia, el Estado de Platón versa sobre el alma del hombre... Y frente al problema del alma, Platón no se sitúa tampoco en actitud primariamente teórica, sino en actitud práctica: en la *actitud del modelador de almas*.” La *paideia* es fundamental en Platón, y la finalidad educadora tiende al hombre, no se cura de formas estatales. En tal sentido, el *ethos* como *carácter* sería raíz inevitable de toda *costumbre genérica*. Esta posición interpretativa de Jaeger corre por todo su análisis de Platón, sin excluir -tampoco justificándose explícitamente- la acción o influencia contraria, la del *ethos* en cuanto *costumbre genérica* sobre los individuos y sus caracteres anímicos. Por ejemplo, muchas páginas después de la correspondiente a la cita anterior, en el apartado II de igual libro III, en el párrafo titulado *Tipos de Constitución y tipos de carácter*, afirma que “las formas de Estado”, en Platón, no deben considerarse como desarrollo de una “teoría constitucional”; de hecho, en efecto, todas ellas -timocracia, oligarquía, democracia y tiranía- resultan degeneraciones de la única forma perfecta y justa: la aristocrática, la del gobierno de *los mejores*. E insiste entonces: “Cuando se hable de diverso ‘espíritu de las Constituciones’ se sobreentiende que la fuente de este espíritu es el *ethos* del tipo de hombre creado desde dentro por la forma adecuada de Estado. Lo cual no excluye que la forma de comunidad humana, una vez estructurada, imprima a su vez su sello en los individuos que viven dentro de ella.” En ningún momento puede apreciarse claridad última al caso, pero sí parece vislumbrarse esta relación: cuando domina determinado *carácter* humano en los individuos, se tiene un *tipo* de hombre, el cual se traduce en las *costumbres* derivadas y, en definitiva, en el espíritu de la forma estatal; pero cuando degenera dicho tipo, también tiende la forma estatal a degenerar, y en tal proceso se extiende la influencia degenerativa a los individuos. Para comprender mejor lo expuesto, debe tenerse en cuenta que el *tipo* aparece considerado en relación a la *élite*, al grupo dominante y escogido, y la extensión de su influencia se refiere a los restantes miembros de la *polis*. En cambio, Jaeger sí deja bien claro que es el hombre, y no las relaciones exteriores, el motor de tales cambios. A continuación de las últimas líneas citadas, escribe: “Pero el hecho de que sea posible... salir de este círculo estrictamente delimitado, y pasar a otra forma de Estado, quiere decir que su causa no debe buscarse en ninguna clase de circunstancias externas, sino en el interior del hombre, quien cambia en su ‘estructura anímica’.”

De este ambiente espiritual y político donde se mueve el *ethos* de Platón, desciende, con Aristóteles, a terreno más limitado y afecto a la *conducta* del hombre: el de la

ética. Todo esto va ligado con cierta evolución -que aquí no podemos detallar- en el modo de concebir la *phrónesis*. Desde el aire de *razón teórica pura*, que tiene en Platón, se va adentrando, con Aristóteles, por la *razón práctica*; proceso que culmina en Dicearco, el peripatético que de modo franco puso la *phrónesis* en lugar de la *sophía* como potencia dominante del alma humana (consulte el lector, sobre esta evolución, el *Aristóteles* de Jaeger, Parte I, cap. IV, & III, y sobre todo el *Apéndice I*). Aristóteles establece una separación, que no había en Platón, entre metafísica y ética. Dice Jaeger: “Descubrió las raíces psicológicas de la acción y de la valoración moral en el carácter (*ethos*), y desde entonces el examen del *ethos* ocupó el primer término en lo que vino a llamarse pensamiento *ético*, y suprimió la *phrónesis* trascendental. El resultado fue la fecunda distinción entre razón teórica y razón práctica, que hasta entonces habían estado confundidas en la *phrónesis*” (*Aristóteles*, parte I, cap. IV, & III). Este paso a la conducta se tiñe en Aristóteles con cierta preocupación psicológica. En efecto, como advierten Gauthier y Jolif, en sus *Comentarios a la Ética nicomaquea*, “carácter, *ethos* (con eta) y deseo, son para Aristóteles nociones, si no equivalentes, al menos tan estrechamente ligadas que se puede pasar sin inconveniente de una a otra”. (Véase *L'éthique à Nicomaque*, por dichos comentadores, vol. II de los *Comentarios*, p. 444).

Por su reducirse a lo moral, el término *ethos* pronto quedó olvidado durante siglos. Será la idea misma, no la palabra, la que comience a alentar en las meditaciones del siglo XVIII sobre el *espíritu de los pueblos*. Trátase de un fatigoso esfuerzo que comienza *aproximadamente* con Montesquieu -su *Espíritu de las Leyes* es de 1748- y traspasa con múltiples colaboraciones individuales la frontera final del siglo. El resorte de tal actividad es el oscuro deseo de eludir un enorme supuesto de siglos: el de *naturaleza humana*. No puedo detenerme en presentar el problema de entonces: las relaciones entre *physis* humana y costumbres. Gracias a Leibniz, las ideas de individualidad y de evolución se abrían camino. El *Tratado metafísico* de Voltaire -de 1734- da en su cap. IX cierto antecedente para la intención de Montesquieu. El *prefacio* de este último a su obra famosa es revelador. Quiere curar a los hombres de sus “prejuicios” -“llamo prejuicios, no eso que hace que se ignoren ciertas cosas, sino lo que hace que nos ignoremos a nosotros mismos”-, justo por entender al hombre como un ser basado en ellos y no como simple *physis*: “*L’homme, cet être flexible*, que se pliega en la sociedad a los pensamientos y a las impresiones de los hombres.” En 1762, *El contrato social* de Rousseau es igualmente revelador. “El género humano -se dice en el cap. VI- perecería si no cambiara su manera de ser.” Para ello, sin embargo, solo ve la posibilidad de “una suma de fuerzas” naturales. En rigor, todo el siglo sufre la huella de esta categoría cardinal en su estilo de pensar: la de atomismo. Se desconoce aún la función *activa* del espíritu mismo, aunque ya comienza a insinuarse con Berkeley y lo descubre, casi sin saberlo, Hume. Con aguda visión lo percibió Goethe: “Nuestro *Geist* lo expresarían, acaso, los franceses, mediante *esprit* y *âme*; en él va implícito el concepto de productividad, que falta

en el *esprit* francés.” (Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, 21 de marzo 1831). Pero reconoce algo de ello en Voltaire, y le da el nombre francés de *génie*. A nuestros fines conviene destacar dos ideas: *productividad* del espíritu mismo y *comunidad* originaria de este. Se despoja así este trabajoso esfuerzo de su lacra atomística y comienza a guiarse el pensar por una categoría organicista. En cierto modo, la idea de espíritu solo nace de veras cuando toma *vida real*, a la manera de un organismo, aunque con ciertas diferencias que no importan ahora demasiado. Pero, para llegar a esto necesitaba pasar por otro error: la *inmanencia de Dios al mundo*. Aún lo veremos en Eucken; y alguna reliquia, en Scheler. Justamente, era idea básica de un alemán muy entroncado con dicha corriente francesa: Herder. En las *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad*, dice Herder: “La naturaleza no es un ser independiente, sino que Dios lo es todo en sus obras” (*Preámbulo* de 1784). Pero, al caso, importa destacar las dos ideas subrayadas en cuanto se ligan entre sí. En el libro IX de su obra citada -al menos, desde la edición refundida de 1791- ya titula su primer capítulo de manera inconfundible: *Por más que le agrade al hombre hacerse la ilusión de que está produciendo todas las cosas por sí solo, sin embargo depende de los demás en el desarrollo de sus aptitudes*. Será necesario citar con amplitud. Comienza negando que el hombre sea autónomo en el uso de sus potencias espirituales: “No solo el germen de nuestras predisposiciones reviste carácter genético, lo mismo que nuestro cuerpo, sino que todo el desarrollo de este germen también depende del destino que nos traslada aquí o allá y nos proporciona, en diversos años y épocas, tales y cuales medios auxiliares de formación. Ya el ojo debió aprender a ver, el oído a escuchar.” Y define al hombre como posibilidad de ser desde el modelado de un artista exterior al hombre mismo y mediante aprendizaje: “El hombre es, por tanto, una máquina de admirable diseño, dotada de predisposiciones genéticas y de la plenitud de la vida; pero esa máquina no se pone en funcionamiento por sí sola, e incluso el hombre- más capaz debe aprender su manejo. La razón es un agregado de percepciones y hábitos de nuestra alma, una resultante de la educación de la especie, que el educando perfecciona en sí mismo, conforme a moldes que desde fuera recibe, y realizando en su persona la obra de un artista que le moldea desde fuera.” Obsérvese que esta idea trata de justificar las variaciones históricas sin recurrir al viejo prejuicio denunciado por Montesquieu, pero presionado aún por el sentir del Espíritu como entidad desde lo alto, y además en lucha contra el atomismo categorial -por eso, justamente, rechaza la efectividad histórica del hacer estricto del hombre-. Y tal idea es, nada menos, el *principio* mismo de la Historia: “He aquí -continúa- el principio de la historia de la humanidad, sin el cual no existiría tal historia. Si el hombre recibiera todo de sí mismo y todo lo desarrollara independientemente del mundo externo, tendríamos la *historia de un hombre* [el subrayado es mío], pero no la de los hombres, es decir la de toda la especie humana” (libro IX, cap. I). Y añade en el mismo lugar: “Existe una educación del género humano, precisamente porque cada hombre se hace

hombre solo a fuerza de educación, y porque toda la especie no vive sino de esta cadena de individuos.” Esa educación y cadena son posibles por influjo espiritual, por ese *transmitir* que es la *tradición*: “Mientras el hombre permanezca en compañía, no puede sustraerse a esta cultura formativa o deformante; la tradición se apodera de él, informa su mentalidad” (lib. IX, cap. I). Una vez más: en la raíz de su enfoque se unen dos sentimientos complementarios: la caída del viejo supuesto llamado *naturaleza humana* y la idea de *progreso*. Ambos puntos aparecen con toda claridad en la primera obra de Herder sobre el tema, la de 1774, *Filosofía de la Historia para la educación de la Humanidad*, sobre todo al final de la Sección I. “En el mundo -dice- no hay dos momentos idénticos, y por tanto los egipcios, los romanos y los griegos no han sido idénticos en ningún momento.” Más buidamente aún: “La naturaleza humana no es una divinidad que obre independientemente en el bien; tiene que aprenderlo todo, formarse progresivamente, avanzar en lucha paulatina.” Es el individuo quien progresa, pero en estrecha relación con sus congéneres. De ahí el valor de lo nacional: “En cierto sentido, toda perfección humana es nacional, secular; y estrictamente considerada, individual.” Este devenir, en todo se manifiesta: “Hasta la imagen de la felicidad varía con cada Estado y latitud... Cada nación lleva en sí el centro de su felicidad, así como cada esfera lleva en sí su centro de gravedad.” Contra la idea de unidad, de identidad, la de diversidad; pero esta, configurada por cada horizonte. La “Buena Madre” -asegura, con cierto resabio de la misma idea que condena- “predispuso al hombre a la diversidad”; pero, “luego moderó la mirada humana para que, tras algún tiempo de hábito, este círculo se le hiciera horizonte”. Tales diversidades nacionales crean cierta armonía, se complementan. Y asoma así la idea de Progreso, tal como Herder la perfila: “Entre cada edad hay aparentes momentos de reposo, revoluciones, modificaciones; y no obstante, cada una tiene su centro de felicidad en sí misma.” “Nadie está solo en su edad- siempre se construye sobre lo anterior, que deviene fundamento del futuro y no pretende ser otra cosa.” Ya se ve que la mirada se orienta al porvenir, que alienta en el corazón de la historia una colaboración o diálogo entre los hombres y los centros de felicidad -cada centro de valoración, cada *ethos*-. “Efectivamente hay progreso, desarrollo progresivo”, exclama. Pero, una vez más, en este punto recae Herder en el viejo sentir: “Todo se encamina a la totalidad, a lo inmenso, y deviene escenario de una intención directora en la Tierra.” Esta *intención*, este *plan divino*, le hace sentir la historia como “escenario de la Divinidad”.

Este largo proemio sobre *el espíritu de los pueblos* no implica desvío en el propósito inicial: la idea del *ethos* en cuanto *morada*. Todo lo contrario. Con tal proemio he intentado destacar la preocupación que, de modo creciente, tendrá el Idealismo alemán por tal idea. Ante todo, Fichte. A diferencia de Herder, Fichte no realza el aspecto de colaboración, es decir de mancomunidad, pero sí destaca con extraordinario vigor la nota de acción productora, pues tal es el significado de su personalísima expresión: *Tathandlung* (acto-acción). Por tal actividad, entiende

Fichte un *ponerse del yo* que es un emanar de su propia conciencia. Schelling opondrá a esta concepción la idea de un acto provocado por algo ajeno al yo y que, por tanto, es cosa. Pero será esta *cosa* algo muy peculiar para Schelling, pues entiende la realidad como *devenir*, en cuyo origen actúan dialécticamente dos principios, uno real y otro ideal. En el origen hay, pues, un *espíritu infinito* ligado expresamente a la materialidad. De él viene el *espíritu humano o finito*. Pero en tres etapas: como *afectividad* (*Gemüt*), *espíritu* (*Geist*), *alma* (*Seele*). Y las llama *potencias*, cada una de las cuales tiene, a su vez, un proceso semejante al general. La *afectividad* muestra el lado *real* del hombre; el *espíritu*, lo más *personal* de él; el *alma*, estadio final, toma aspecto *impersonal*, en cuanto “es el elemento esencialmente divino del hombre” (Schelling, *Conferencias de Stuttgart*, 1810, tercera conferencia). Con este recuerdo trato de preparar al lector para la tesis fundamental: el hombre goza de espíritu en virtud de una “historia trascendental del yo”, de un “pasado trascendental”, que se forja fuera, pues “existe una región situada más allá de la conciencia actual”, y su actividad “penetra en la conciencia... por sus resultados”. Schelling lo subraya como muy importante: “El yo, en cuanto se le piensa más allá de la conciencia, no es el yo individual, no deviene individual sino a partir del momento en que es descubierto [mediante el *cogito*]; y en consecuencia, el yo pensado como siendo aún más allá de la conciencia, como inexpresso aún, *es el mismo para todos los individuos humanos*, no deviene para cada uno su yo individual sino una vez que haya franqueado el umbral de la conciencia” (Schelling, *Para la Historia de la filosofía*, capítulo: *Kant, Fichte. Sistema del Idealismo trascendental*, ya hacia el final. El subrayado de esta cita es mío). Por último, Hegel. Merece punto y aparte.

Hegel aporta algo más que la *idea* de *ethos* como *morada*: usa tal palabra. Es más: la incorpora a su filosofía como elemento esencial, si bien suele traducirla. Y la palabra al caso es: *Sitte*, costumbre, uso. De ahí, *Sittlichkeit*, eticidad. Trata con ello de poner término a la ambigüedad entre lo ético y lo moral. Distingue, por tanto, dos aspectos de tal ámbito, profundamente diferentes. Me complace citar al caso la obra en la cual Jean Hyppolite, traductor y comentarista de Hegel, presenta una *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, 1948. Y justo por la tesis central de esta presentación: que los trabajos iniciales de Hegel aclaran el resto de su pensamiento ulterior, y que tales inquietudes de juventud se centraban en “el espíritu entendido como *realidad supra-individual*, como espíritu de un pueblo”. Según tal tesis, es evidente que la raíz del pensamiento hegeliano se ha alimentado en la preocupación francesa por hallar un espíritu real y vivo, concreto. Esto explicará al lector mi demora para esbozar sumariamente tal esfuerzo. Por lo demás, dicha tesis ya había sido defendida por Henri Niel en 1945: *De la mediación en la filosofía de Hegel*. Escribía Niel: “Herederio del pensamiento de Montesquieu, Hegel estima que la historia no se desarrolla al azar. Su despliegue es obra de una necesidad interna de orden supra-individual. De considerarla en su conjunto, la fuerza que regula el curso de la historia se llama *Weltgeist*. Sin embargo, no existe bajo esta forma

abstracta. Fragmentada en diferentes pueblos... se expresa en tanto que *Volksgeist* y se confunde con el alma, el espíritu, la misión espiritual de estos pueblos.” Niel concluye con este formular: “Esta idea de enraizamiento en una tradición es algo previo en el pensamiento de Hegel. El gran error del racionalismo es el de no haber visto que el individuo toma de la historia toda la sustancia de su personalidad” (cap. I, &c: *El Volksgeist*). De ahí que -matizando la tesis de Niel- se vuelva Hyppolite al Hegel de su juventud: “El estudio de los trabajos juveniles de Hegel nos conducirá, pues, de la intuición primera del espíritu de un pueblo (*Volksgeist*) al problema del desarrollo histórico, por intermedio de las nociones de *positividad* y de *destino*” (cf. la *Introducción*, en la ob. cit.). Pues bien: a esta luz deberá situar el lector las siguientes referencias al *ethos* hegeliano. Ya en la *Fenomenología del Espíritu* -de 1807- destaca Hegel el *ethos* empleando la palabra misma. Y aunque utiliza el *ethos* con *épsilon*, lo traduce por *costumbre* (*Sitte*). Pero lo más importante es que distinga así entre *Eticidad* y *Moralidad* (cf. *Fenom. del Espíritu*, V, B, introducción). Ya estamos preparados para la prometida cita de Hyppolite: “Hegel descubre más allá de la moralidad (*Moralität*), que en Kant y Fichte expresan solamente el punto de vista del individuo actuante, la realidad viviente de las costumbres y de las instituciones (*Sittlichkeit*)” (ob. cit., cap. I). Desde luego, no debe entenderse este distingo hegeliano como simple expresión de dos realidades fácticas diversas: una de conciencia, moral; la otra, histórica y jurídica, Presiona el pensar de Hegel más honda intención, la cual voy a perfilar, acaso en modo harto interpretativo, aunque justo a mi juicio, y desde tal ángulo debe asimilarla el lector: *en cierto modo*, Hegel está descubriendo la *ética material de valores*, lo cual le sitúa como un primer adversario del *formalismo* kantiano. Las propias palabras de Hegel lo confirmarán: “La virtud antigua tenía significado preciso y seguro, pues tenía *sólido contenido* en la *sustancia del pueblo*, y se proponía como fin un *bien efectivamente real, un bien ya existente*.” Añade que la virtud, de entenderla fuera de este fondo real, “está privada de esencia..., privada de contenido”; es decir, perdería conexión con el espíritu *real y concreto, efectivo, existente, común* para todos los hombres que en él vivan (*Fenom. del Espíritu*, cap. V, B, c, & III). El *para-sí* de la individualidad es simple abstracción, fáltale la riqueza de lo concreto y real. Por eso siente la Historia como esencial al Espíritu. Y en su expresar tal sentir, usa palabras por las cuales resuena el citado esfuerzo del siglo XVIII. Escribe Hyppolite: “Hegel piensa la vida espiritual como vida de un pueblo. Los términos que emplea en tal época [la juvenil] son característicos a este respecto habla del espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), del alma de un pueblo (*Seele des Volks*), del genio de un pueblo (*Genius des Volks*). Y añade que brota así la idiosincrasia de su pensar, lo fundamental del hegelianismo, en esa realidad intermedia y concreta entre lo individual y lo universal abstracto: “Entre el individualismo y el cosmopolitismo, Hegel busca el espíritu concreto como espíritu de un pueblo. La encarnación del espíritu es una realidad a la vez individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma

de un pueblo. La humanidad no se realiza más que en los pueblos diversos, que expresan a su manera, única, su carácter universal” (Hyppolite, *Introducción a la Filosofía de la Historia*, de Hegel, cap. I). En 1820, cuando publica la *Filosofía del Derecho*, vuelve a hablarnos del *ethos*. Lo subraya como subjetivo y concreto. No podía menos de ser así, pues el Derecho es real, es el *de un pueblo* determinado, no mera entidad natural. A partir del párrafo 141, vamos viendo cómo lo precisa. Comienza definiéndole: “El *ethos* es disposición subjetiva del Derecho, que es en sí y para sí” (& 141). Añade en el 144: “El *ethos* subjetivo, que se presenta en lugar del Bien absoluto, es la sustancia concreta, como forma *infinita*, por medio de la subjetividad. La sustancia establece por eso distinciones en sí..., por las cuales el *ethos* tiene un contenido estable, necesario para sí, y es un existir elevado por encima de la opinión subjetiva y del capricho; esto es, *las leyes y las instituciones* que son en sí y para sí.” Lejos de ser capricho irracional, hay racionalidad en el *ethos*: “El hecho de que el *ethos* sea el sistema de las determinaciones de la Idea, constituye su racionalidad” (& 144). Y brota entonces la conclusión, justo como un realzar lo *comunal* del espíritu popular: “*Las potencias éticas...* rigen en la vida de los individuos” (& 145). Creo queda suficientemente visible el aspecto que nos interesa precisar a nuestros fines: en Hegel hay que considerar el *ethos* como *morada*, en cuanto placenta y dirección al *ethos* como *carácter*.

Schopenhauer se refiere a ambos sentidos del *ethos* en el & 55 de *El mundo como voluntad y como representación*, sin tratarlos con la deseable exactitud. Importa añadir que lo entiende como *carácter*. Según se sabe, Schopenhauer recoge la distinción kantiana entre el *carácter empírico* y el *carácter inteligible*: “El *carácter inteligible* del hombre es un acto extratemporal, indivisible e invariable, de la voluntad, cuyo fenómeno, desarrollado y multiplicado en el tiempo, constituye el *carácter empírico*.” El fundamento reside en la voluntad: “La voluntad es lo primero, lo originario; el reconocimiento, algo que se añade, un nuevo instrumento al servicio de la manifestación de la voluntad. Por tanto, el hombre es lo que es por su voluntad; y su carácter es lo fundamental, puesto que la voluntad es la base de su ser.” Esto significa que, a nivel metafísico, el hombre es un ser que *quiere*, y no un ser que *conoce*. Pero, una vez hecha la elección, su carácter empírico está determinado. No obstante, importa subrayar que Schopenhauer admite un tercer carácter, el *carácter adquirido*. El influjo del conocimiento -nos dice-, a pesar lo inmutable de la voluntad, “hace que el carácter se desenvuelva progresivamente y que sus diferentes rasgos vayan apareciendo de modo gradual”. Cabe, por tanto, una experiencia. De ahí su tesis: “Juntamente con el carácter inteligible y el empírico, se da un tercero, distinto de los dos: el carácter adquirido, que se forma en el curso de la vida por el comercio con el mundo. A este nos referimos cuando se alaba a un hombre por su carácter o le censuramos por carecer de él.” Aunque no lo menciona de modo expreso, ¿no está intuyendo aquí la relación entre el *ethos* como *carácter* y el *ethos* como *morada*? Pero tal intuir, claro está, no es satisfactorio. Le falta a Schopenhauer

el sentido de lo histórico, precisamente el que impulsaba a Hegel y a los franceses del siglo XVIII, en sus pesquisas del espíritu concreto y real.

Tras estas rápidas referencias al uso del vocablo en Hegel y Schopenhauer, sería necesario detenerse en su empleo por Stuart Mill, pues este ha concebido una ciencia nueva, que denomina *Ethología*. Pero la importancia misma del caso nos obligará más adelante a ciertas consideraciones de detalle en más idóneo lugar. De momento, solo interesa destacar la vaguedad en la comprensión de estos términos y la inestabilidad de uso, desde luego con la intención de ir fijando sus diferencias.

Poco después de Stuart Mill recogerá el término Wundt. En su *Ética* (sec. I, cap. I, 1, a) presenta esta distinción entre ambas formas: “Mientras que el vocablo *éthos* [con *épsilon*] -de modo semejante a la palabra latina de igual estirpe: *consuetudo*- acentúa más la manera externa de vivir, el *ethos* [con *eta*] evocaba el uso antiguo -estrictamente conservado todavía en Homero- de *morada* para hombres y animales..., de ambiente acostumbrado.” Entiendo que por “manera de vivir” Wundt quiere decir: la *conducta de los individuos*. Por lo demás, corresponde al significado que suelen dar los diccionarios a la voz *ethología*, que suele escribirse *etología* en los de lengua castellana: *ciencia de las costumbres*. Desde Wundt, aproximadamente, cítanse en los manuales dicha referencia a Homero. Por ejemplo, el de Viqueira, para uso en segunda enseñanza, *Ética y Metafísica*, 1926, recoge y liga muy bien ambos aspectos: “*Ethos* [con *eta*] significa en Homero el lugar en que viven hombres y animales; después pasó a significar el modo de ser producido por el medio en que se vive, y más tarde el carácter” (cf. la lección I).

Esta significación de *morada* ha sido recordada recientemente por Heidegger, al final de su *Carta sobre el Humanismo*, cuando cita y comenta una sentencia de Heráclito: “Se suele traducir: *su carácter es para el hombre su demonio*. Pero esta traducción piensa a lo moderno, no al modo griego. *Ethos* [con *eta*] significa *estancia, lugar donde se habita*. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre.” Ya me he referido a esto en mi estudio *El Humanismo como responsabilidad* (Taurus, Madrid, 1959), donde verá el lector otros detalles, en el Apéndice final: *El étymon de la Ethología*. Se han hecho objeciones a esta versión de Heidegger. Por ejemplo, Abel Jeanniere, en *El pensamiento de Heráclito de Efeso*, aparecido en 1959, prefiere la traducción clásica: “El carácter del hombre es su propio genio.” Y la justifica así: “El hombre es totalmente dueño de su destino; su destino entero le está puesto en las manos, pero en la medida misma en que él está sometido sin reticencia y sin vuelta sobre sí mismo. Nuestra sumisión al *logos*, nuestra manera de ser en su escucharle y responderle, nos da la medida de nuestra responsabilidad al hacer de nuestro destino lo que queramos que sea.” Y añade: “El genio, el *daimon*, se identifica con el destino, quien a su vez se identifica con el carácter mismo del hombre. Todo esto se identifica con el *logos*.” En nota, comenta la tesis de Heidegger: “Sin duda, *ethos* [con *eta*] puede tener este sentido [el de estancia]; y lo tiene, por ejemplo, en Homero, *Iliada*, VI, 511, a propósito de los animales, en Hesíodo, *Los trabajos y*

los días, 167, a propósito de los hombres; cf. también Herodoto, I, 15, etc.” Juzga, sin embargo, que tal interpretación se aleja demasiado del Orfismo. Concede, por lo demás: “No es imposible, sin embargo, que Heráclito haya jugado con la ambigüedad de la palabra *ethos*.” Pero, aún así: “El *ethos* es *daimon* y no solo abertura al *daimon*” (cap. XII: *El hombre y el destino*).

Entre los filósofos de nuestros días, Hartmann gusta emplear la palabra *ethos*, y no solo en su *Ética*. Sigue, sin embargo, el uso que pudiéramos llamar tradicional. En el volumen I de su *Ontología* lo coloca en la esfera de la vida espiritual, al lado de otros “objetos muy conocidos e importantes”: “el lenguaje, el derecho, las costumbres, el *ethos*, el arte, la religión, la ciencia” (cf. *Introducción*, & 8). Con ello subraya que corresponde a una esfera donde “no se trata jamás de la singularidad del solo individuo”, “no tiene la forma que conocemos por espíritu personal”, “no es sujeto ni conciencia” (*ibidem*). Cita en tal sentido el “espíritu objetivo” de Hegel, aunque más bien lo llama “espíritu objetivado”. El enlace de tal significación general con el *ethos*-morada parece claro, aunque no pleno. En rigor, para Hartmann el *ethos* significa la *clave* histórica en la *estimación* de los valores, absolutos en cuanto tales. En efecto, cuando dice tratar de *La Metafísica del Ethos* -justo en la misma Introducción al volumen I de su *Ontología*-, comienza advirtiéndolo que el conocimiento no agota la esfera del ser espiritual ni concierne a la esencia de la *persona*. Con esta -añade- “se entra en el problema del *ethos* y de la libertad”. A diferencia del animal -”sometido a las leyes de su especie, haciendo simplemente lo que tiene que hacer”-, el hombre tiene libertad para obrar. Claro está que *cae* dentro de una situación no elegida. Pero “la situación no le dice cómo tiene que obrar, le deja espacio libre para obrar de una manera o de otra.” No se trata de una libertad para querer o no querer obrar, pues está “forzado siempre a obrar”. Su libertad es la del “cómo”: “De este cómo es dueño su decisión..., está forzado a decidirse libremente” (Introducción, & 12). Se ve, a tal giro, que el *ethos* de Hartmann implica la ética exclusivamente. Cuando en su *Introducción a la Filosofía* entra en este apartado, lo confiesa de modo paladino: “Vamos a dejar lo estético y entrar en el reino del *ethos*. La cuestión fundamental de la ética dice: ¿qué debemos hacer? Ya podemos precisar nuestra definición anterior sobre el *ethos* en Hartmann: se trata de la *clave estimativa* para la aprehensión de valores *morales*. Por ella, nos movemos en nuestra moral, e importa *comprender* tal clave en el prójimo, no *imponerla* (cf. *Introducción a la Filosofía*, B, 3, al final): “Lo que para uno es un valor, puede ser, para el *ethos* de índole en todo distinta de otro, un falso valor.” Pero intentemos precisar algo más. Un poco a la manera de las dos morales de Bergson -es decir, la *cerrada* y la *abierta*-, Hartmann destaca -remitiéndose a Bollnow- cierto “alto *ethos*” que difiere del *ethos* de “la moralidad sencilla, que se limita a mandamientos”. Con ello se subraya, no una diferencia esencial respecto a la idea de *ethos*, sino una distinción en el poder creador y en la altura axiológica: “El alto *ethos* está caracterizado por requerimientos radicales, de alta tensión, que se vuelven base de toda una moral.” El ideal antiguo del sabio, la

plena autarquía individual del estoico, la ética cristiana al sesgo del Sermón de la Montaña, la ética caballeresca medieval, son ejemplos de Hartmann al respecto. Y le parece, a la luz de tal idea, que hay cierta limitación en la ética kantiana: el alto *ethos* “está más allá del imperativo categórico”. E insiste: “Si se considera esencial al alto *ethos* el estar representados en él los valores más altos y diferenciados, no hay que considerar como parte suya el imperativo categórico. Este concierne sólo a la moralidad sencilla” (*ibidem*, & 4: *Ética*). Tanto en la moral sencilla como en la de selección, más alta, el *ethos* tiene, para Hartmann, *cierto* entronque con la voluntad. Su núcleo es el *decidir* mismo en el acto de estimación. Así parece destacarse, al menos, en cierta referencia a Kant, que el lector podrá ver en el volumen *Posibilidad y Efectividad* de su *Ontología* (cap. 33, & e).

No extrañe -pese a la vecindad con nombres famosísimos en la literatura filosófica- que añadamos en este punto una referencia especial al conde Keyserling. Bien se la merece, por lo original de su enfoque. En su obra *Renacimiento* dedica un capítulo al *Problema ético*. Comienza con estas palabras: “Lo que hace hombre al hombre... es lo que se ha llamado *ethos* desde la época de los griegos”. Reitera la tesis a otro sesgo: “puede llamarse al hombre, sin prejuicio, animal específicamente ético”. Todo lo humano tiene igual fundamento: “Sin *ethos* previo, no hay ningún arte ni ninguna religión... Sin *ethos* previo tampoco hay conocimiento alguno.” Ya se observa que el *ethos* significa para Keyserling algo más que estricta moralidad. En efecto, lo define: “*Principio eficiente de organización en general*”; y añade: “sin ninguna cualificación moral en absoluto”. Por si hubiere dudas todavía: “En su sentido original, este concepto no implica ninguna doctrina ética determinada, y menos aún ninguna moral determinada.” Esta “primacía del *ethos*” en lo humano queda relacionada de raíz con la noción de *libertad*: “En toda decisión se manifiesta algún *ethos*.” De por sí se advierte la consecuencia para la moralidad: “el problema ético solo existe para los hombres”. Cabe subrayar al paso: de tal conexión raigal proviene, sin duda, el constante confundir lo *ético* con la moral -una degradación que también censura Heidegger-. No obstante el perfilado enfoque, el *ethos* de Keyserling no se realiza en cuanto *morada*, sino en su uso clásico, o sea como *carácter*, lo *interno* al hombre que le diferencia, su perfil espiritual. Aunque lo considere “principio fundamental de la humanidad como forma específica de vida”, no deja de precisar: “pero el principio formador del hombre se halla en plano espiritual y psíquico, dentro del sujeto capaz de determinarse a sí mismo”. Este “*dentro* del sujeto” aparece sin más comentarios en Keyserling, se da en cuanto evidente de suyo. Queda insinuada, además, su peligrosa compañía con lo psíquico -la que siempre ha originado su confusión con la categoría psicológica llamada *carácter*-. Es curioso que no aparezca en su obra la referencia al *ethos* con la significación de *morada*, pues precisamente estudia con pasión el *ethos* de pueblos y grandes grupos. Nos dice, por ejemplo: Alemania es el pueblo de menos *ethos*; España, el que posee más *ethos*: el *ethos* del pueblo judío toma forma acentuadamente moral; el del inglés

se perfila como *reglas de juego* - "Fair play y loyalty, y no veracidad y bondad, son los últimos valores aceptados por el inglés". Tras este encajar del enfoque, deben añadirse otros rasgos más sutiles, que demuestran la originalidad de su versión a este viejo vocablo. Afirma: "significa formación en potencia, actitud estática o, mejor aún, lo que los franceses llaman *tenue*". Recuérdese que la *tenue* francesa recoge varias notas, es tan compleja en elementos como oscura en su síntesis. De un lado complica permanencia, duración; de otro, tenencia y posesión. Tal tener (*tenir*) permanente se porta o se lleva, se manifiesta en los actos, y por ello significa *porte y conducta*. Sin duda apunta a ideas de limpieza física y de limpieza moral, de decoro. El adjetivo *ténu* -tenué, delicado, cuidado- se emplea incluso en medicina. El sustantivo puede referirse a personas y cosas: la *tenue noble*, la *bonne tenue de la maison*. Acaso no anda lejos la idea de *mundo* en cuanto limpieza; tampoco la idea de cultivo, maneras. Los diccionarios dan estas significaciones al caso: *contenance*, *maintien*; *manière de se mettre*, *de s'habiller*. A todo esto se une la idea de permanencia: es un man-tenerse, sos-tenerse, a-tenerse. Keyserling no analiza -que recuerde- el término francés que usa, pero subraya una vez el verbo *tener*: "donde la forma se crea por abra de la libertad, tiene que existir como límite de lo afirmado". Desde luego, esta forma originada en la libertad del hombre aparece en cuanto repulsa de lo natural; desgraciadamente, no insiste Keyserling en tal idea. Escuchemos sus palabras al caso: "El hombre ha de diferenciarse de un modo particularmente acentuado en cuanto hombre, si quiere sostenerse frente a la naturaleza, que le está *próxima*." Y añade, justo a continuación de estas líneas: "Por eso, la *tenue* es lo que más significa a los ojos del hombre primitivo." Otro rasgo más: "el *ethos* del hombre... puede determinarse sin referencia a valores absolutos".

A estas alturas ya estará pensando el lector que el uso del término *ethos*, en razón de sus tensiones significativas, se extiende por doquier. Veremos, en efecto, aunque más adelante, que al sesgo de *conducta* ha sido acogido por la psicología animal. Aquí solo importa subrayar su recepción por la antropología cultural. En 1936 publica G. Bateson su obra *Naven*, donde aplica a las culturas el concepto *ethos*, en complementaria relación al de *eidós*. Recojo algunas referencias de su enfoque en los *Fundamentos de Antropología social* publicados por Nadel en 1951. Ante todo, la definición de ambos conceptos. "El *ethos* -escribe Nadel- es la orientación total de una cultura en cuanto descansa en el lado emocional e impulsivo de la mente; es decir, que expresa 'las estimaciones emocionales de la cultura en su conjunto', ya estandarizadas. El *eidós* es la orientación total de una cultura en cuanto descansa en el lado cognoscitivo de la mente; así, 'nos proporciona un cuadro general de los procesos cognoscitivos' que operan en el conjunto de la cultura." Precizando más, añade: "No necesito decir mucho del concepto del *eidós*; corresponde muy aproximadamente a nuestra 'congruencia lógica'. El *eidós* es visible siempre que la conducta del grupo se caracteriza por esfuerzos intelectuales... Señalemos, sin embargo, estos dos aspectos de la congruencia lógica: su grado y extensión, y el

material cualitativo sobre el cual operan. El *eidos* parece referirse esencialmente al segundo, es decir a los *contenidos* de pensamiento tan congruentemente organizados, y no a la fuerza o extensión de su organización.” “Lo mismo puede decirse del concepto del *ethos*, tal como suele entenderse. Se refiere también a los contenidos de ideales, impulsos, estados emocionales, etc. Gula, balandronada, miedo a las brujas, agresividad contra los rivales, o amor a la paz y a la vida doméstica, evitación de luchas abiertas, código de conducta caballeroso, estos y otros más son los contenidos cualitativos aludidos. Así entendido, el *ethos* es mucho más rico y más concreto que los tipos de energía con que nosotros operamos; pero yo los tomo para representar solo un resultado preliminar, solo un primer inventario de datos...” Parece que Bateson sostiene la *infinita variedad* de una cultura a otra a tal respecto; pero matiza luego: son los contenidos afectivos los que más cambian, mientras que los sistemas subyacentes se repiten. Sugiere así una posible clasificación de tipos de *ethos* (cf. el cap. XIII, && 4, 5 y 6).

Apenas necesito advertir que, en cuanto siga, irán apareciendo otros matices interpretativos y no siempre en nota, sino en el texto mismo. Me es grato recordar que Aranguren es quien más se ha preocupado por este vocablo entre nosotros. En su *Ética*, publicada el año 1958, hallará el lector diversos datos eruditos de gran interés. Sobre cuestiones de más fondo, me interesa recoger dos aspectos. *Primero*: A su juicio hay dos filosofías -la de Heidegger y la de Zubiri- que construyen la ética sobre el concepto de *ethos*. El primero, destacándole en cuanto *morada*; el segundo en cuanto *carácter*. Y también recuerda al caso la filosofía de Ortega. *Segundo*: La tradición filosófica perdió contacto muy tempranamente con dicha idea de *ethos*, y la consecuencia de tal olvido se tradujo en *atomización* psíquica y moral. Merecen citarse sus palabras: “Es preciso reconocer que la *tradición filosófica explícita* perdió pronto de vista el *ethos* como objeto de la ética. Tan pronto, que en el origen mismo de la ética, que es aristotélico, está oculto, presente pero latente ya. ¿Por qué ha ocurrido así?” Aparte de la confusión semántica con *mos*, destaca Aranguren dos razones: A) “que el *ethos* o carácter, por constituir la raíz unitaria de los hábitos, es menos visible que estos”; B) “el *ethos* no es un concepto práctico... en tanto que la ética se constituyó como una ciencia práctica”. Consecuencias de este olvido: “Esta pérdida del concepto del *ethos* en cuanto pérdida del sentido unitario de la realidad moral, se tradujo históricamente en una creciente atomización de la vida psíquica... y de la vida moral.” Y añade: “Hoy ha surgido, en el seno de la Escolástica, una fuerte reacción contra la ética atomizante” (Parte II, cap. II).

Tras este *acarreo* de interpretaciones y matices, a veces bastante encontrados entre sí, no sobrará un resumen. En general, se insiste en considerar el *ethos* como *carácter* particular o moral de una persona, como complejo que define lo individualísimo del modo de ser. Y a ello apunta el contenido semántico de palabras como *etocracia*, *etognosia*, *etografía*, *etopeya*. No deja de ser curioso el olvido de la etimología misma de *carácter*. En griego, había *karakter*; y *kara* equivale a cabeza, cara, faz. En latín

se distingue *cara* y *caput*. Sin duda, la significación del *karakter* griego -grabado, estampa, el instrumento para escribir y los *caracteres* o huellas producidas por el *stylos* o punzón- ha influido en dicho derivar al *ethos*. Eucken, en *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo* y al estudiar el *carácter*, hace historia de la palabra misma: Tras la referencia dada al estilo y su huella, recuerda los *Caracteres* morales de Teofrasto, discípulo y sucesor de Aristóteles, cuya tendencia es la de destacar el *tipo* humano. Pero -añade-, *carácter* también significa particularidad de la forma literaria o artística, huella personal. En lenguaje eclesiástico y a partir de San Agustín, será término técnico para el llamado “carácter espiritual” de los Sacramentos. En su acepción psicológica y ética, comienza su uso general en la lengua francesa desde que La Bruyère, en 1687, tradujo la obra de Teofrasto y *añadió les caractères ou les mœurs de ce siècle*. Esta versión sirvió de estímulo para muchas obras alemanas semejantes, cual la de Gellert. “*Carácter* equivale poco más o menos a retrato, y la palabra alemana *Bildnis* sirve a veces para traducirlo.” Añade Eucken: “De la imagen, el término pasa a la cosa, y sirve entonces para designar la manera psicológica y sobre todo moral de ser, la naturaleza fundamental del hombre.” Por último, cita la distinción kantiana del “carácter empírico” y el “carácter inteligible”. Subrayemos ahora nosotros que, al leer los *Caracteres* de la Bruyère, la traducción que este hace de Teofrasto y el prólogo que le dedica, se observa una constante identificación entre *carácter* y *costumbre*. Lo típico de los *caracteres* de Teofrasto se confiesa por el autor mismo: “No me contento con pintar los griegos en general, sino que intento tocar lo personal, lo familiar y común a varios de entre ellos.” Tal *pintar* es lo que hace la figura retórica llamada *etopeya*. Como se comprende, es de abundante uso en la literatura, siempre como descripción no somática de un individuo, es decir como retrato moral. Sin embargo, por extensión se habla de *etopeya de un pueblo-etopea*, escribe Azorín-. Sirva de ejemplo este retrato de 1434, perfilado por don Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, en el Concilio de Basilea: “Los castellanos no acostumbraron tener en mucho las riquezas, mas la virtud- nin miden la honor por la quantitat del dinero, mas por la qualitat de las obras fermosas” (citado por Castro en *La realidad histórica de España*, cap. I). En él se destaca lo *espiritual* del castellano. Como más centrado a nivel del *carácter*, puede recordarse esta parte del famoso elogio a España, en la *Crónica general*: “Espanna sobre todas es engennosa, atreuuda et mucho esforcada, ligera en affán, leal al Sennor, affincada en estudio, palaciana en palabra, complida de todo bien.” Otras semblanzas acentúan más lo *temperamental*, y sin duda son más abundantes. El realce del temperamento es más temprano que el del carácter. Juan Huarte de San Juan dedica amplias páginas a las relaciones del temperamento del hombre y su prudencia en su *Examen de Ingenios para las Ciencias*, recordando al caso la tesis de Hipócrates: “Nuestra anima racional siempre es la mesma por todo el discurso de la vida...; el cuerpo, por lo contrario, jamás está quedo en su ser ni hay manera de conservarlo.” Y añade que Galeno sacó las consecuencias de ello así: “Todas las costumbres y habilidades del ánima racional,

sin falta seguían el temperamento del cuerpo donde está” (cap. V). Los tres niveles suelen mezclarse en las etopeyas, sin duda por vaga intuición de la correspondencia entre ellos. Sirva de ejemplo la semblanza del marqués de Santillana por Pulgar, en los *Claros varones de Castilla*, de 1486: “Era omne agudo e discreto, y de tan grand coraçón que ni las grandes cosas le alteraban ni en las pequeñas le plazía entender... No quiero negar que toviere algunas tentaciones de las que esta nuestra carne suele dar a nuestro espíritu, e que algunas vezes fuese vencido, quier de ira, quier de luxuria.” Kant mismo asegura, en su ensayo sobre *Lo Bello y lo Sublime*, de 1764, donde esboza diversas etopeyas nacionales, esa misma idea ya indicada en Hipócrates y Galeno: “Si comparamos los espíritus de los hombres... hallamos que cada uno de ellos están en próxima afinidad con uno de los temperamentos” (cap. II). Pero, hay más. Dicha extensión de lo propio y característico del individuo al *ethos* de una nación, se cumple igualmente respecto a los *caracteres de las edades* -para decirlo en modo que recuerde un título de Fichte-, al perfil propio de cada momento en la evolución humana, e incluso al particular carácter de cada continente -como hace Hegel, en la introducción de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Ahora bien: contrasta con esta expansión constante, en el uso del *ethos* como *carácter*, la lenta aparición del uso complementario, el del *ethos* como *morada*. Puede decirse que hasta muy entrado el siglo XVIII no hay textos donde se insinúe siquiera tal significar. E incluso, cuando en dicho siglo comienza a vislumbrarse cierta tendencia en tal sentido, esta aflora más bien desde la perspectiva del concepto *costumbre*, en la especial manera de considerarla; es decir, como noción opuesta a *naturaleza* y, en verdad, paradójica. “Cuanto atañe íntimamente a la naturaleza humana -escribe Voltaire-, se parece desde un extremo al otro del universo; cuanto puede depender de las costumbres, es diferente y solo se parece por casualidad. El imperio de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza: se extiende sobre todos los hábitos y usos; desparrama la variedad sobre el escenario del universo” (*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, cap. 147). Y por cuanto ya se ha indicado al comienzo de esta nota, solo vuelve a tomar fuerza la idea del espíritu como *morada* a partir del Romanticismo; por lo demás, trabajosamente y a sesgo histórico.

En complemento a esta nota sobre el vocablo *ethos*, puede ver el lector la nota 13 al capítulo XIII, dedicada al vocablo *ethología*.

- (3) Heidegger acentúa demasiado lo ontológico del *ethos*, como comprenderá el lector que haya seguido mi análisis de este pensador en páginas precedentes. Sin embargo, no deja de ser cierta la afirmación que nos hace en su *Introducción a la Metafísica*: el *ethos* como *morada* “fue degradado, por influjo de la moral, al dominio de lo ético”. Más exacta me parece la posición de Zubiri. En su estudio sobre *Sócrates y la Sabiduría griega*, define así el *ethos*: “El vocablo griego *ethos* [con *eta*] tiene un sentido infinitamente más amplio que el que le damos hoy a la palabra *ética*. Lo ético comprende, ante todo, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente, también lo moral. En realidad, se podría traducir por

‘modo o forma’ de vida, en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple ‘manera’» (Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, estudio citado, capítulo VI).

Recordemos a Scheler. Este enfoca la cuestión de manera francamente opuesta a la indicada en esta nota. Subraya el *ethos* como factor o *parte de la moral*. En efecto, distingue cinco estratos en la dimensión relativista de la moral y solo ve el *ethos* plenamente en algunos: 1) Plano de percepción sentimental y de la estructura del preferir (variaciones del *ethos*); 2) plano del juicio (variaciones de la ética); 3) plano de las instituciones (variaciones de la moral vigente); 4) plano de la conducta práctica (relativo al *ethos* vigente), y 5) plano de los meros usos y costumbres (no moral en sí mismo). Añade en nota: “Al *ethos* corresponde, en esfera intelectual, la concepción del mundo)” (cf. Scheler, *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores*, Sección V, cap. I, & 6). Tendremos mayor claridad sobre esta posición de Scheler inmediatamente, al presentar en el texto la definición del *ethos* por Ortega.

- (4) Lo cualitativo se entronca al valor. Cuando hace años se atisbaba este aspecto del hombre, se habló de *cualidades*, no de valores. Es que *palpaban* entonces esta noción, muy reciente. De otra parte, se ha creído que lo cualitativo se limita al individuo en su enfoque interno. Esta nota de Kierkegaard, en su *Diario*, condensa muy bien tal modo de sentir. Escribe: “No existe, en el fondo, más que una sola cualidad: la individualidad. Esta es el eje de todo. Nuestra comprensión de nosotros mismos es siempre cualitativa, mientras que la que tenemos respecto al prójimo permanece siendo cuantitativa” (cf. notas de marzo a diciembre de 1844).

A esta luz se peralta la diferencia entre comprensión y explicación. La primera inquiere finalidades y valores, el aspecto cualitativo de lo humano. La segunda cuantifica fuerzas, causas, lo previo a otra cuantificación cualquiera.

- (5) Ortega, *El Espectador*, volumen VI, de 1927, artículo *Destinos diferentes*. Pueden comprobarse las citas en las páginas 499-500 del tomo II de *Obras Completas*.
- (6) El tiempo, que todo lo corroe y cambia, muerde también las significaciones de los vocablos filosóficos, sobre todo los de lejanas procedencias espirituales. El vocablo *destino* no podía eludir esta fatalidad, justo por su origen en un sintagma radicalmente distinto al de nuestro fondo ontológico. El excelente estudio de Madeleine David sobre *Los dioses y el destino en Babilonia*, de 1949, presenta esta noción como fundamental en dicha época, la que Berthelot ha llamado *astro-biológica*. Y dice: “El Destino... es *ante todo la voluntad divina*... En ningún momento aparece, en la religión babilónica, la imagen de un completo fatalismo... El sistema teológico-político del Destino deja un lugar relativamente amplio a la iniciativa y a la responsabilidad del hombre.” “Hay un paralelismo entre la voluntad divina que administra el mundo mediante sus decretos, y el soberano que gobierna aquí abajo su Imperio.” Y añade: “No se comprenderá el sistema del Destino si no se ve lo que esta *filosofía de la creación* (crear, *banû*) implica de esencial, a saber, la *tensión del tiempo* que caracteriza a la vida, *balâtu*, tensión de la acción, de la iniciativa: iniciativa de los dioses y, de otra

parte -dentro de los límites permitidos y según las directivas o ejemplos divinos-, iniciativas y labores humanas.” En suma: “La relación es, pues, expresa entre las nociones de Destino y de vida” (cap. II: *El sistema del Destino*). Con mayor precisión se define en el cap. III, donde considera *Los Dioses, el Destino, el Hombre*. Comienza así: “Todo Destino es, pues, una decisión que emana de voluntad trascendente a los hombres... No puede tratarse, en principio, sino de destinos particulares, que se aplican a una individualidad, a una unidad viviente, tanto colectiva como física, según los casos. Nada que evoque aquí la determinación científica.” La muerte diferencia cualitativamente a los hombres de los dioses, y esa reliquia del hombre que es el cadáver pone a este del lado de las cosas. Esto significa “la renuncia de toda esperanza de infinito y la inevitable degradación del ser”. Si el hombre es *nada*, en definitiva, ello sugiere que el sentido posible de su vida proviene de una entidad superior, trascendente al hombre, con inteligencia y poder ajenos a toda degradación. Es más: el hombre estará sujeto a influencias complementarias a la de Destino. La Sra. David destaca *tres*, sobre este hombre de Babilonia: el Destino que emana de los dioses, la tutela del rey y sus leyes o mandatos, las fuerzas malsanas y clandestinas de los demonios internos. Tres fuerzas *mandan*, pues, sobre el hombre: la trascendente, la inmanente a su ámbito político y la interna a sí mismo. Lo *mandado* puede ser favorable o adverso. En el fondo, las tres fuerzas que oprimen al hombre tienen el mismo esquema que la Sra. David fija respecto al Destino. Citaré por entero estas líneas, para recoger su aclaración etimológica: “El término ordinario para *Destino* es *sîmtu* (del verbo *sîmu*) literalmente ‘eso que está atribuido, destinado a alguien’. Es la expresión por excelencia de la *relación*, relación de tres factores subentendidos: un agente, un objeto de Destino..., y, en fin, lo impuesto, atribuido (misión, felicidad, sufrimiento, muerte).” De la infinitud de los dioses y su cualitativa diferencia ontológica con los hombres, procede la idea de *Destino*; por tanto, parece que en tal idea subyace este supuesto: orden previo y total, que presta inteligibilidad a cada vida -aunque el hombre no pueda descubrir su sentido, sea *ciego* a dicho orden, y por eso, precisa mente, se califica de *ciego* al destino-; por lo mismo, *se impone*, queda el individuo *atado, ligado* a su cumplimiento. De otro modo: el destino se origina en lo alto por ocultas razones, justo como requisito al orden cósmico preconcebido. En efecto, la Sra. David sostendrá más adelante: Es “una concepción pre-filosófica de la creación”, en la cual “la existencia del hombre y del mundo del hombre se encuentran progresivamente subordinados, no solo a fuerzas y poderes, sino a un orden supra-humano”. Y la califica de “racionalismo teológico” (cap. IV: *El Panteón*). Pero ya en esta civilización muerde el tiempo sobre tal idea, y puede hablarse de un nuevo aspecto de ella, que David califica de “humanización del Destino”. Ahora lo teológico se complica *con ideas afines al mando y gobierno de los hombres, sobre todo las de justicia y ley*. No importa demasiado a nuestros fines. Lo esencial es subrayar este descenso desde la trascendencia teológica; y, ya en la inmanencia, distinguir las fuerzas exteriores de las internas. Justamente, en los tres sentidos que el *Vocabulario* de

Lalande afirma a esta expresión, figuran las tres instancias hasta ahora indicadas. He aquí las tres acepciones del Lalande: A) “potencia por la cual ciertos acontecimientos serían fijados por anticipado y aparte de lo que pueda suceder y puedan hacer para evitarlos los seres dotados de inteligencia y de voluntad”; B) “conjunto de la vida de un ser, en tanto los acontecimientos que la componen, contingentes o no, están considerados como resultantes de fuerzas exteriores y distintas de su voluntad”; C) “finalidad de un ser, eso *para* lo cual está hecho”. Añade que este tercer sentido pertenece a la filosofía del siglo XVIII y a la escuela ecléctica. Y cita como autoridad a Jouffroy. Ahora bien: entre tal siglo y tal escuela está Hegel. Y ya hemos visto, en nota anterior, que la idea de Destino era esencial en su filosofía. Según Hyppolite, con ella entramos “en el corazón de la visión hegeliana del mundo”. Hegel estaba dominado por la “idea de vida, la idea de la unidad profunda de toda vida”, y además por la “relación irracional entre nuestra vida finita y la vida infinita”. Pero Hegel -añade Hyppolite- quiere racionalizar tal relación, amplía la razón que pueda dar cuenta de la vida: “La idea de Destino es precisamente ese concepto racional-irracional con la ayuda del cual elabora Hegel su propia dialéctica de la vida y de la historia.” Hegel distingue, por lo demás, entre el Destino en general -la *realidad* efectiva, esta historia del mundo-, y los destinos particulares, sean de individuos o de pueblos. Estos últimos implican la revelación de un “*pathos*” propio en una historia. Con palabras de Hegel: “El destino es lo que el hombre es”; es decir, su propia vida; pero en tal modo, que *le parece extraño*. E igual en relación a los pueblos. Hyppolite cita esta magnífica expresión de Hegel para realzar tal antítesis de fondo: “El destino es la conciencia de sí mismo, pero como enemiga” (Hyppolite, *Introducción a la Filosofía de la Historia*, de Hegel, cap. III, & 2, *La idea de Destino*). En resumidas cuentas, para Hegel el destino es la *actualización del propio ser*, la actividad derivada de su ser en desarrollo, aunque aparezca como sobrevenida, externa e incluso *enemiga*, opuesta. Se entroncan de raíz las ideas de destino y de unidad viviente, concreta. Hegel no enfoca la idea de *humanidad* -tan realzada por el racionalismo anterior-, sino la de *pueblo*. Y a tal punto, que la Historia Universal se le aparece como sistema dialéctico de pueblos diversos, de esas singulares realizaciones del Espíritu único. Hegel -dice Hyppolite- tiene conciencia de introducir, con la idea de destino, “una noción viviente”, no algo meramente objetivo, cual la noción de *positividad*, pues “el destino es una manifestación de la vida, donde la vida misma puede reencontrarse”. El destino hegeliano *llena excesivamente* la plenitud del ser histórico. Sus unidades concretas de vida -sean individuos o pueblos-, *son lo que son por sus antecedentes*, y el destino viene a expresar, por cierto, tal ser prefijado, germinal.

Comprobará el lector dos aspectos de nuestro propio sentir. Ante todo, que el destino se inserta en los *data*, nos viene desde el “*aquí-propio*” y el “*ahí-mostrenco*” conjugadamente. Ahora bien: el hombre no se reduce a sus *data*; los transmonta, lucha contra ellos, es humano en la medida que pelea y los vence. Por tanto -y contra Hegel- sentamos: *el destino no es lo que el hombre es, sino lo que debe dejar de*

ser. Pesa con fuerza sobre él, lo oprime, justo para que el hombre en su cabalidad le desmonte de sí mismo. *La acción está en la mano del hombre*, no en la del destino esencial e íntimo. El segundo aspecto a comprobar es este: el destino como finalidad, la *destination* que dicen los franceses-, no implica el cumplimiento de su principio esencial, sino justo la finalidad *querida*, perseguida libremente por el hombre mismo, a partir de los *data* y contra ellos. El hombre se forja el destino de su vida -en el giro tercero del Lalande- libremente, al través de su *proyecto de ser* y en la degradación de su realizarle. El destino de una vida solo cobra sentido desde la muerte. *Es lo que el hombre “quiso” y “pudo”* en su lucha contra el destino que es *datum*. De ahí que pueda ser realizado como *reliquia de la vocación* -siempre que se entienda esta, contra el común sentir, no *llamada* del íntimo ser fijo, sino *pro-vocación* para ir perfilando el elegido ser insistentemente y a lo largo de toda la curva de la vida.

- (7) Ambas citas proceden de la famosa obra de Lévy-Bruhl sobre *Las funciones mentales de las sociedades inferiores*, Parte II, cap. IV, & V.
- (8) Cf. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, Parte III, 3 mayo de 1827.

Esta certera visión de Goethe es digna de algunas precisiones. Pronunció tal juicio con ocasión de una grata crítica francesa a sus obras dramáticas, y tras comparar el estilo crítico de los franceses con el de los alemanes. Para explicar el bajo nivel de la crítica nacional, recurre Goethe a esta descripción de la morada donde habita: “Nuestra vida es, en sustancia, bastante aislada y pobre. De pueblo propiamente dicho no nos viene cultura alguna, y nuestros talentos y hombres inteligentes están diseminados por toda Alemania. Uno está en Viena, otro en Berlín, el de más allá en Königsberg, en Bonn, en Düsseldorf, a distancias de cincuenta o cien millas unos de otros... Pero, piense usted en una gran ciudad como París, donde todas las cabezas más inteligentes de un gran reino están reunidas en un mismo punto, se instruyen y fortifican recíprocamente, en contacto continuo, en lucha y competencia... Y piense usted, no en el París de una época oscura y sin espíritu, sino en el París del siglo XIX, en el cual ha sido puesta en circulación, durante tres generaciones y por hombres como Moliere, Voltaire y Diderot, una riqueza tal de espíritu como no se encuentra en ninguna otra parte del mundo.”

Toda la amplia, cuidadosa anotación del fiel Eckermann en tal día, merece leerse despacio, como materia idónea a la más detenida meditación. Y sugiero al lector, al menos como experimento, una honrada comparación con la plétora -de muy distinto signo- que se da en nuestro tiempo masificador. A mi entender -y pese al enorme, maravilloso progreso de las técnicas actuales-, no vivimos momentos de dilatación espiritual sino de concentración, de aislados esfuerzos esporádicos, unas veces silenciados, otras incomprendidos. Brota de la morada misma una degradante condena de toda originalidad ascensional, por dominar en nuestras almas una voluntad masificadora. Y al paso, se pierden finísimos logros tradicionales; matices incubados en siglos, son aplastados hoy -como diría Ortega- por rudos dedos de

labriego. Lo cual -insisto- no es obstáculo para el desarrollo de una labor intelectual que supera en mucho el nivel mostrenco, aunque limitada a individualidades, a contados grupos minoritarios. De ellos depende, precisamente, la configuración que en definitiva tome el porvenir. Siempre, claro está, que se cuantifique en signo positivo el vectorial avance cualitativo.

- (9) Francisco Romero -uno de los que han tocado el tema en nuestro idioma- usa tal expresión. Por ejemplo, en su obra de 1943, *Sobre la Historia de la filosofía*, escribe: “Las ideas tienen su sazón, esto es su ocasión propicia, su oportunidad o coyuntura” (cap. VI). Y cita casos de cierta simultaneidad: Leibniz y Newton; Kant, Lambert y Laplace; Darwin y Wallace. En contraste, compara a Heráclito con Hegel: “El pensamiento de Heráclito era, sin duda, prematuro en su siglo.” Puso ahí su idea, claro está; pero se quedó en mera ocurrencia. “Si las ideas pueden brotar inesperada y misteriosamente, como cualquier creación singular, y aun difundirse a destiempo en ámbitos acogedores, su arraigo efectivo, su propagación y eficacia requieren terreno y temperatura favorables. Es lo que le faltó a Heráclito y lo que, en cambio, tuvo Hegel.” Subraya que este, desde luego, “no oculta su filiación antes la proclama y se vuelve a Heráclito”. Pero este volverse a tal filósofo no implica simple posición individual, pues se produce en fundamentos históricos propicios: “Hegel no es un solitario en su tiempo; se afirma en cimientos sólidos y su mensaje es escuchado con avidez. Se alimenta del nuevo sentido para lo histórico y para lo espiritual concreto que es consustancial con el movimiento romántico, y da con su sistema una respuesta a las solicitudes de su época... Que llegó a su hora como quien puntualmente acude a una cita, lo prueba, entre otros indicios, su papel en la comprensión filosófica de la historicidad.” También destaca Romero que las ideas se conexionan: “Las ideas dan lugar a otras ideas que son, en cierto modo, su consecuencia natural.” Claro que no siempre son evidentes dichos nexos, “pues se hurtan a veces a la mirada, sobre todo a la de los coetáneos, y para ponerlos al desnudo se requiere cierto alejamiento”. Ya en esta vía, llega a relacionar lo histórico con la concepción del mundo, desde subsuelo vital: “Lo determinante en la llamada concepción del mundo es componer un complejo de valoraciones y tesis, vividas más que sabidas, organizadas en manera espontánea y no crítica, hechas carne en el sujeto.” Una época -añade- tiende a ver la realidad bajo el signo de lo orgánico, otra se supedita a lo mecánico; unas veces se imponen valoraciones estéticas, otras éticas, utilitarias. Dando un paso más, recuerda a Dilthey y la reducción del devenir a lo típico o *a-histórico* mediante las tres actitudes permanentes, hartamente conocidas. En suma, conjuga Romero tres niveles del acontecer: “Estos tres motivos -el individual, el de la influencia de ideas anteriores y el de las concepciones del mundo- dibujan algo así como un *problema de los tres cuerpos*, no inferior al de la mecánica celeste en oscuridades.” Apenas es necesario recordar que Romero vuelve al tema en numerosas páginas de sus libros.

En general, tratase de un problema que ha dado origen a la llamada *Sociología del conocimiento*. Comenzó a ser detectado en la Ilustración Francesa. Con Hegel toma

fuerza evidente: *La filosofía es una época puesta en ideas*. Más adelante citaremos a Eucken. Un discípulo de este, Max Scheler, publica en 1924 un largo prólogo a diversos *ensayos para una sociología del saber*, de varios autores, el cual llegó a considerarse obra clásica sobre estos problemas, tanto por la amplitud de visión como por su agudeza visual. En la *Sociología del Saber* abundan interesantes sugerencias que sería prolijo enumerar. Pronto volveremos sobre ella. No se precisa al caso más detenida bibliografía, por lo demás ya innumerable.

- (10) *Syntagma* o *sintagma* se relaciona con *sintaxis*. En griego significaba: algo reglado, coordinado, organizado, con orden; igualmente, composición, escrito, tratado, así como acorde y tropas. Parece llamaban así una parte de la Falange, unidad táctica fundamental, compuesta por dieciséis hombres de frente y dieciséis en fondo. En su uso moderno realza otra significación: *Tratado*, en oposición a simple *Summa*. También se usa, en lingüística, para el complejo o reunión de signos. Es palabra que reaparece, por lo menos, en la Francia del siglo XVII. En 1632 publica Gabriel Naudé, bibliotecario de Richelieu y de Mazarino, la obra titulada: *Syntagma de studio liberalis*. Acaso haya algún título anterior con tal vocablo. El famoso Pierre Gassendi lo usa al rotular dos obras suyas: *Syntagma Philosophiae Epicuri* (1649) y *Syntagma Philosophicum complectens Logicam, Physicam et Ethicam* (póstuma, aparecida en 1658, entre las *Opera Gassendi* editadas en Lyon). En dicha significación parece dominar el espíritu crítico, característico de la modernidad. La obra de Gassendi se presenta como resumen ordenado de los conocimientos filosóficos. El P. Sortais la considera “Enciclopedia de los conocimientos científicos y filosóficos a mitad del siglo XVII” (Sortais, *La filosofía moderna desde Bacon a Leibniz*, lib. II, art. II: Gassendi, Parte III, cap. VII, & IV). Rochot, en conferencia de 1949, sobre *Descartes y el espíritu cartesiano*, emplea esta misma expresión, matizando así la idea de Enciclopedia: “El autor pretende tocarlo todo, pero para escoger o rechazar ciertas cosas, no para integrarlas en un sistema de conocimientos adquiridos que fuera pasivamente exhaustivo. Hay una actitud previa de crítica, muy conforme al espíritu de síntesis» (cf. el colectivo: *La Síntesis, idea-fuerza en la evolución del pensamiento*, publicado por el Centro Internacional de Síntesis).

El uso de *sintagma* en lugar de *sistema* parece depender de dicho espíritu crítico y científico. Justamente, en el volumen recién citado, el director del *Centro Internacional de Síntesis*, Henri Berr, opone a *sistema síntesis*, “reunión, unión de un cierto número de hechos positivos sólidamente establecidos”. Parece realizarse así una distinción metódica. La mente metafísica construye sistemas; la del científico o positivista compone sintéticamente. Sin embargo, el mismo Berr se ve obligado a distinguir en la síntesis, pues opone, a la positivista y limitada a campo científico, esta otra, la *Síntesis* con mayúscula: “Reunión de todas las verdades establecidas por el conjunto de las ciencias para abocarse a una explicación de lo real.” De este modo se subraya una metafísica desde abajo, ascendente; es decir, un sistema construido desde los hechos.

Ya veremos la significación de *sintagma* en Eucken y su matizar desde nuestra propia posición. Por ahora, baste decir que no apunta al plano del investigar, sino al de la cosa, a lo real.

Recordemos, por último, que Husserl ha usado este vocablo; por ejemplo, en *Lógica formal y Lógica trascendental*.

- (11) Rudolf Eucken, *El hombre y el mundo*, Parte I: *Justificación de la tesis fundamental*, & 3: *El ascenso de la vida*.
- (12) Eucken, *Recuerdos de mi vida*, Parte II, cap.: *La forma definitiva de mis convicciones*.
- (13) Eucken, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, A, 2, & d. Trátase de la obra de 1878 titulada así: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, que a partir de 1904, refundida, toma este otro nombre: *Geistige Strömungen der Gegenwart*. Cito por la versión francesa, que lo es de su segunda forma, y la cual ha contribuido mucho a difundir su pensamiento.

En otro lugar de esta obra critica Eucken ampliamente el individualismo moderno, sobre todo el de finales de siglo. “Este nuevo movimiento -escribe- se manifiesta con frecuencia bajo formas muy desagradables, como la adoración que tienen por sí mismos ciertos falsos genios, o bien la tendencia del sujeto individual a creerse superior a todo.” Para Eucken el individuo sólo vale respaldado por la vida espiritual: “El individuo no puede devenir verdaderamente superior sino en cuanto tenga tras sí un mundo espiritual del que cobre fuerza. Pero, en modo alguno es esto lo pensado por el individualismo moderno, tal como aparece de ordinario. Este restringe el individuo a su existencia inmediata y quiere que esta sea el punto de partida de la organización de la vida; se aplica, sobre todo, a aflojar todas las relaciones invisibles, a suprimir todo lazo, no solamente con los hombres, sino también con el mundo del espíritu. No le queda, pues, mas que el estado de alma puramente subjetivo; y al devenir este la esencia de toda vida, el individualismo se funda en subjetivismo.” Censura Eucken esa “cierta especie de realidad” así creada: “Resulta de ello mucha movilidad, vivacidad; la vida parece devenir absolutamente independiente y, al tiempo, más refinada, más delicada, más íntima que nunca.” Apariencia y nada más. “El estado de alma puro y simple no basta para desarrollar e imponer grandeza frente a los actos niveladores y deprimentes ejercidos por el ambiente; solo produce una grandeza imaginaria, no la grandeza real. No se puede edificar nada sobre ella, y el estado de alma puro y simple no tiene nada tras de sí” (cf. *ob. cit.*, D, 3, en capítulo dedicado al problema *Sociedad e Individuo*).

- (14) Eucken, *El hombre y el mundo*, II, cap. 2, & c, apart. 3.º: *La lucha contra la descomposición de la historia*.

No está de más insistir en tal punto, al menos para destacar la enorme fuerza de la immanencia divina en el acontecer, la decidida hipóstasis de la Vida como realidad espiritual, que sufre su filosofía. Y al paso se apuntará al giro común que toman en

su pensamiento las dos grandes filosofías más influyentes en él. Las citas siguientes provienen de su obra, de 1895, titulada *La lucha por un contenido espiritual de la vida*:

“El desarrollo de la vida suprasensible no puede valer como mero producto de nuestra situación y como asunto privado de la humanidad, sino como apertura, demostración, afirmación de una realidad fundada en sí misma y que se halla en sí misma: no puede nacer de fuerzas y necesidades meramente humanas, sino del movimiento interior del todo” (*Parte Inductiva*, A, I, c). Llega a afirmar de modo tajante: “El hombre es, en su esencia, un ser suprahistórico, que sólo se torna histórico en el desarrollo y conquista de su propia esencia” (*Parte Inductiva*, B, 2, c, *beta*). Y se resume a sí mismo recurriendo a las filosofías de Platón y de Fichte: “Lo verdadero en sí y lo bueno en sí, de Platón, solo llega a realidad viva, en nosotros, unido a aquella autoactividad de Fichte” (*Parte Inductiva*, A, 2, a).

(15) Eucken, *Recuerdos de mi vida*, II, cap.: *Reflexiones*.

(16) Eucken, *La lucha por un contenido espiritual de la vida*, *Parte Inductiva*, A, 2, c.

(17) Fichte, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, lección I.

Tal oposición no empeece, claro está, cierta resonancia fichteana en los escritos de Eucken. Messer, en el volumen de su *Historia de la Filosofía* dedicado al *pensamiento actual*, subraya el recuerdo de este modo: “No se trata de comprender la vida espiritual como algo de antemano acabado, sino que la concibe como algo que hay que realizar, como un problema, como un deber para el cual quiere ganar y entusiasmar a sus lectores. Por eso, su filosofía tiene el impulso ético-religioso de un Fichte; no quiere operar, ante todo, un cambio en el pensamiento, sino una transformación en la vida.” Y añade: “Así, las obras de Eucken no llevan solo el sello del pensador que fundamenta sus conceptos de modo frío, prudente y escrupuloso sino también el entusiasmo del profeta y del predicador.”

Pues cito a Messer, recojamos otras líneas de su exposición. Eucken -nos dice- “desde el año 80 ha combatido el monismo naturalista y ha defendido una filosofía dualista del espíritu”. Profundiza en la vida del espíritu mediante el método “noológico”, muy diferente al psicológico, pues este “reconoce solo el sujeto individual como sustento de los fenómenos espirituales”, y aquel “se funda en la hipótesis (metafísica) de un *mundo espiritual superior*, supersubjetivo”. Desde luego, la *vida espiritual* considerada por Eucken implica una “constante tarea” del hombre “depende solo de nosotros y de nuestra libre decisión”. Sin embargo tal esfuerzo humano corresponde a estricta realización, pues su origen es más alto. Así cabe entender la subsiguiente precisión de Messer: “La vida espiritual no es algo terrestre y humano, sino que, por el contrario, tiene significación universal”; o sea, con ella “penetra una divina realidad espiritual” en nuestra vida anímica. Y añade: esa “realidad divina” no se percibe como el mundo sensible, pues “solo mediante una acción libre nos la apropiamos, y alcanzamos con ello, para nuestra vida espiritual humana, una

‘interioridad’, un verdadero ‘contenido propio’“. Con mayor fuerza aún: tal vida del espíritu “no es simplemente nuestro producto”; solo “colaboramos en el proceso y evolución de una ‘vida personal universal’, de una ‘personalidad cósmica’ que, no solo descansa sobre sí misma..., sino que se manifiesta en el acaecer espiritual terrestre». Y no teme emplear este giro: “La vida divina primaria, con su fuerza supratemporal y superior al mundo, debe comunicarse a la vida del hombre, para ayudarlo a vencer las resistencias” (Messer, *La Filosofía actual*, Parte I, cap. II, & 3: Rodolfo Eucken).

- (18) Eucken, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, D, 2: *Historia*, & b.

Para Eucken resulta preciosa la experiencia, de estar fundada en el movimiento de la vida, pues destaca así la relación del hombre con la realidad, da sentido a su trabajo intelectual. Dicho de otro modo, una experiencia solo vale desde su raíz en el sintagma. Esta es, sin duda, una de sus más valiosas aportaciones. Escribe: “¿Cómo comprender la filosofía griega en cuanto tiene de grande y distintivo, si no se la concibe como aplicación a la ciencia de esta síntesis de vida que es el fondo de toda la civilización helénica? Esta síntesis no se ha operado independientemente del trabajo intelectual, necesita por el contrario de su ayuda incesante pero no ha sido obra del conocimiento reducido a sus propias fuerzas. Un conocimiento fundado sobre una síntesis de vida que abreve en las profundidades de esta síntesis es, pues, la única que posee direcciones ciertas y necesidades imperiosas, la sola que puede aprehender el objeto y penetrarlo, la que será capaz de dar a la realidad coherencia viva.” Y pronuncia con frase lapidaria la fórmula de esta relación entre la capa superficial y la capa profunda de toda experiencia: La existencia visible no es sino el símbolo de un orden invisible (*Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, A, 2, e, beta: *El conocimiento tiene su fundamento en el proceso de la vida*).

- (19) Ni siquiera cabe citar bibliografía: tan numerosa es. Sin embargo me complace citar tres interesantes enfoques sobre la evolución del concepto *ciencia*. Ante todo, las páginas dedicadas por Bergson a la metafísica de la ciencia moderna, al finalizar el cap. IV de *La evolución creadora*; después, la aguda y precisa meditación de Zubiri sobre *Ciencia y realidad*, en *Naturaleza, Historia, Dios*; por último, la conferencia *La época de la Imagen del mundo*, que Heidegger ha recogido en *Holzwege* y su curso *La pregunta por la cosa*.

A manera de muestrario de la amplitud bibliográfica sobre el tema, puede consultarse la presentada por Edwin Arthur Burt en *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, centrada sobre todo en Newton, y la cual se confiesa limitadísima.

- (20) A enfoque estrictamente cronológico: edad prehistórica, época de los grandes imperios orientales y época de la cultura occidental. Scheler -discípulo de Eucken- estaba en sus comienzos dominado por dicho “pecado original”, pero termina reaccionando, cual si dicho apotegma nietzscheano le afectara profundamente. En la *Sociología del Saber*, de 1924, afirma la necesidad de abarcar la íntegra evolución

del saber humano. He aquí sus propias palabras: “La extraña idea positivista de juzgar la evolución del saber en la Humanidad toda por un pequeño trozo de la curva evolutiva del moderno Occidente, tiene por fin que cesar” (cf. Parte II, B, *Sociología de la ciencia, de la técnica y de la economía*, ya al final). Scheler se escrespa contra la idea positivista de la *ley de los tres estados*; pero su reacción sirve, de hecho, para una crítica de la limitada visión de la historia universal al uso.

Es de justicia consignar que por profundas razones -sobre las cuales no puedo detenerme-, han sido los historiadores del arte quienes primero perfilaron estos tres tipos de sentimiento y de espiritualidad. En 1908 el libro de Worringer *Abstracción y Naturaleza* -ciertamente, basándose en Riegl- habla de tres artes que responden a tres tipos de “sentimiento vital”: *primitivos* (abstracción), *orientales*, y *occidentales* (naturalismo). En trabajos posteriores -*La esencia del estilo gótico*, *El arte egipciocalifica* el arte oriental de “trascendentalismo”. Estas tres grandes unidades artísticas llevaron a Riegl y a Worringer a la tesis de una “voluntad de estilo”.

Debe ser aclarada la referencia a Berthelot. En 1938 publica este sus estudios sobre *El pensamiento de Asia y la Astrobiología*. Considera un pensar -montado sobre un nuevo sentir vital, originado en nuevo tipo de hombre- que ha nacido en Caldea, atraviesa el continente asiático hasta China, se relaciona con los monoteísmos judaico e islámico, muestra sorprendentes resonancias en las grandes culturas aborígenes americanas. Desde luego, late también en los comienzos de Grecia y de Roma, pero en Grecia, justamente, será reemplazado por una nueva actitud fundamental, la nuestra. Según Berthelot, se trata de una “concepción intermedia” entre las representaciones del mundo en los pueblos salvajes -neolíticos, africanos, oceánicos- y las diversas concepciones de los pueblos europeos. La define así: “En la astrobiología hay penetración recíproca de las ideas de ley astronómica y de vida vegetal o animal. De un lado, todo sería viviente, incluso el cielo y los astros; del otro, todo estaría sometido a leyes numéricas, periódicas, que serían a la vez leyes de necesidad y leyes de armonía y de estabilidad.” Esto significa que comienza entonces a dominar el *orden* sobre el *capricho*. Sin embargo, la idea de orden queda afectada por un supuesto de base: en lugar del *primado de lo inerte* - que comienza en Grecia y ha dominado poderosamente hasta nuestros días-, es típico de tal *sintagma* un *primado de lo vivo*, el cual sirve de explicación a los fenómenos observados en el campo de lo inerte -justamente lo contrario de lo postulado por nuestro sintagma.

Brunschvicg, quien ya había incorporado en *Las edades de la inteligencia*, de 1934, el pensamiento primitivo, en base a Lévy Bruhl, y se refería incluso a un primer artículo de Berthelot sobre la astrobiología, publicado en 1932, se apresura a utilizar la división tripartita de este en unas lecciones de 1939-40, tituladas *El espíritu europeo*, si bien no la desarrolla. Más recientemente, Gusdorf, en diferentes obras suyas, pero sobre todo en *Mito y metafísica*, de 1953, le da mayor importancia. Me permito referirme a ciertos borradores de un libro inconcluso que acaso aparezca en su día bajo el título *La invención del Ser*.

- (21) Scheler, *Sociología del Saber*, II, B, &: *Sociología de la ciencia*.
- (22) Sin duda es muy tosca la concepción reinante del hombre. Se le considera forjado en una sola pieza, incluso cuando se distinguen estratos ontológicos. De ahí la insistencia en hablar del *yo* como centro único. La máxima confusión de todo lo íntimo se produce en la perspectiva conductista: el acto expresa la realidad del sujeto. Pero recordemos la página de *Los miserables*, recientemente aireada por Chateau: Jean Valjean, conmovido por la caridad del obispo, siente en su alma una ráfaga de conversión. En ese momento se desliza hacia sus pies una moneda. Maquinalmente, en mero hábito de años, realizado ahora de modo inconsciente, la pisa para ocultarla. Víctor Hugo comenta: *Su pie es ladrón, pero su alma está pura* (cf. Jean Chateau, *Psicología y Metafísica*, 1957, cap. VII, apto. IV, 5, en nota). El enfoque introspectivista padece análogas confusiones, se obstina en considerar el *yo* como centro único. Mas está sobre el sujeto psíquico el *quien* individual. Y tras el *quien*, a su vez, el “*abímostrenco*”. Fuera y dentro de sí está el hombre al mismo tiempo.
- (23) Scheler, entre otros -no olvidemos a Spengler-, señala curiosas *analogías estructurales* entre los distintos saberes del hombre, entre los saberes y sus técnicas, entre su actividad y las instituciones. Confróntese, por ejemplo, *Sociología del Saber*, II, A, &: *Axiomática de la Sociología del saber*. Poco más adelante, en la misma obra escribe: “Las analogías de estructura y de estilo entre el arte (y entre las artes), la filosofía y la ciencia de las grandes épocas no necesitan descansar *en modo alguno en una transmisión consciente*, como en los casos Dante-Santo Tomas de Aquino, Descartes-Racine y Molière, Goethe-Spinoza, Schiller-Kant, Wagner-Schopenhauer, Hebbel-Hegel, sino que donde tienen un sentido más riguroso es cuando surgen, *con independencia de toda intervención personal y consciente*, de las profundidades del alma de una nueva *generación*... Así sucede, por ejemplo, con las analogías (descritas por P. Duhem) entre la tragedia clásica y la física matemática francesa de los siglos XVII y XVIII; entre Shakespeare y Milton con la física inglesa; con las analogías de estilo entre el gótico de la arquitectura y la gran escolástica; entre Leibniz y el arte barroco (Dvorak); entre Mach y Avenarius y el impresionismo en pintura; entre el expresionismo y la moderna filosofía de la vida, etc.” (cf. II, B, &: *Sociología de la ciencia*, etc.).
- Más limitado en ámbito, pero más preciso y apegado a tesis, me parece el trabajo de Ortega *Sobre el punto de vista en las artes*. Fija una ley para toda la evolución de la pintura, desde Giotto hasta nuestros días, la cual califica de “simple”, de “gesto único y sencillo”. Consiste dicha ley en la distancia del mirar, “en un retraimiento desde el objeto hacia el sujeto pintor”. No interesa ahora a nuestros fines. Pero sí esto: “La analogía de esta ley con la que ha regido los destinos de la filosofía europea.” Y Ortega pone al paso algunos ejemplos.
- (24) En cierto modo, la idea de *presente-profundo* está implícita en la duración (*durée*) de Bergson. Al comenzar el capítulo I de *La evolución creadora* escribe: “Nuestra

duración no es un instante que reemplace otro instante: entonces no habría nunca más que presente, ningún prolongamiento del pasado en lo actual, ninguna evolución ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que roe el porvenir y se dilata avanzando.” “En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Sin duda nos sigue íntegramente en todo instante... Sin duda no pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado; pero es con nuestro pasado íntegro, comprendido en él nuestra curvatura de alma original, que deseamos, queremos, actuamos.” Desde la supervivencia del pasado sostiene Bergson nuestra esencial irrepetibilidad: “Aunque las circunstancias sean las mismas, ya no actúan sobre las mismas personas, pues la toman en un nuevo momento de su historia.” “Nuestra personalidad crece, engrandécese, madura sin cesar. Cada uno de sus momentos es novedad que se añade a lo que ya era anteriormente. Más aún: no es solamente novedad, sino lo imprevisto.” Y añade: “Duración significa invención, creación de formas, elaboración continuada de lo absolutamente nuevo.” Como verá el lector, esta concepción de la *durée* se asienta precisamente en la idea de un pasado que nos acompaña bajo los latidos del presente. E incluso funciona como invención de novedades, en modo alguno previsibles. Es que *l'élan vital* ya es de por sí “exigencia de invención”, afán de novedad. Todo *novum* brota de lo viejo por la temporalidad del ser. Pero también comprobará el lector que lo *in-esperado*, lo imprevisto, domina demasiado el pensamiento de este filósofo. Y así, en la amplitud de su presente no hay cabida para un *presente-cenital* por el que se *espera*, se *pre-dice* e incluso se *pro-voca* determinado futuro a nuestro presente, desde luego con los pies bien asentados en la roca viva del *presente-profundo*. Bergson ha derribado las fronteras finales del instante, pero olvida que el presente puede ser dilatado -pues lo está de hecho- más allá de las fronteras donde el instante que adviene de cara se perfila por el hombre.

- (25) Remito al lector a mi trabajo *El Humanismo como responsabilidad*, en Taurus, Madrid, 1959. Y ruego se me perdone esta breve cita: “La *humanitas*, pues, era un esquema o figura inmutable de la esencia del hombre, *aunque en modo ideal*. De ahí que el hombre no la posea sin más, sino que debe empezar por conocerla, para luego cumplirla. El hombre íntegro -podría decirse en términos axiológicos- es un *bien*, o sea, es el valor *humanitas* realizado. Tal realización puede originarse bajo estímulos diversos. Esparta eligió la educación externa y activa; Sócrates, la alianza del arte mayéutico con la introspección del propio sujeto; Vives -ya adentrado en la época, heredera del sabio estoico, en que la individualidad era un valor por sí mismo- piensa que el esfuerzo debe nacer desde dentro del hombre. Pero siempre estaba ahí, dentro o fuera, presta a entregarse, la figura o esquema de *humanitas*, algo inmovible y eterno, *natura*, aunque ideal” (cf. el cap. I: *Qué fueron las Humanidades*).

La fórmula empleada en el texto, la del *reconducir el hombre a su esencia*, ha sido subrayada por Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo*. He aquí sus propias

palabras. “¿Hacia donde va el cuidado, sino en el sentido de reconducir el hombre a su esencia? ¿Qué significa esto, sino que el hombre (*homo*) se vuelva humano (*humanus*)? Y así, es la *humanitas* asunto de un pensar de esta clase. Porque esto es humanismo: meditar y preocuparse -curarse- de que el hombre sea humano y no inhumano, esto es extraño a su esencia. Pero, ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Estriba en su esencia.”

(26) Emile Bréhier, *Ciencia y humanismo*, 1947. La cita corresponde al capítulo final.

El citado libro del P. Auguste Etcheverry es de 1955 y se titula: *El conflicto actual de los humanismos*. En la introducción sienta esta tesis: “En suma, es la definición del hombre lo puesto en cuestión en el conflicto actual de los humanismos.”

No solo el problema del hombre, sino el intento de solucionarlo por contraste con lo no humano. Tal es nuestra receta de siempre y en todo, dada nuestra condición menesterosa. Veo en Panofsky la percepción de tal hecho, cuando encara la *Humanitas*, aunque no lo desarrolla. Pero nos será útil citarle. Comienza así su artículo *La Historia del Arte y las disciplinas humanistas*: “Históricamente, el término *Humanitas* ha tenido dos sentidos que se pueden distinguir fácilmente: el primero, nace del contraste entre el hombre y lo que es inferior a él; el segundo, del contraste entre el hombre y aquello que le supera. En el primer caso, *Humanitas* designa un valor; en el segundo, una limitación.” La *humanitas* como valor -continúa- se formula en el círculo de Escipión Emiliano, de quien fue Cicerón portavoz tardío. No solo distinguían el hombre del animal, sino del bárbaro y del rústico. Era el *homo humanus* lo realzado. La Edad Media, en cambio, persigue la *humanitas* en cuanto limitación, pues la opone a la divinidad. De ahí las cualidades asociadas: *humanitas fragilis* y *humanitas caduca*. Aunque no lo subraya Panofsky, obsérvese el nuevo paso dialéctico, implícito en su decir: “La noción de *Humanitas*, en el Renacimiento, tuvo inicialmente doble aspecto. El nuevo interés por el ser humano se fundaba, a la vez, en el resurgimiento de la oposición antigua entre *Humanitas* y *Barbaritas* o *Feritas*, y en la sobrevivencia de la antítesis medieval entre *Humanitas* y *Divinitas*.” Dicha síntesis aclara el peculiar perfil del humanismo por antonomasia: “Este es menos un movimiento que una actitud, la cual podría definirse como afirmación de la dignidad humana; esta se funda poniendo el acento en los valores humanos -libertad y razón- y aceptando sus límites -falibilidad y fragilidad-. Estos dos postulados tienen por consecuencia la responsabilidad y la tolerancia.” Por su enfoque a lo trascendente, el medioevo no podía distinguir entre ciencia natural y *studia humaniora*. En cambio, la reabsorción del enfoque clásico permite al humanismo separar, dentro de la Creación, ambos aspectos, la esfera de la *naturaleza* de un lado, la *cultural* del otro (dicho estudio de Erwin Panofsky pertenece al colectivo, de 1940: *The meaning of the Humanities*. Revista de Filosofía, de Santiago de Chile, lo ha reproducido en su número de julio de 1961).

Naturalmente, los humanismos actuales matizan mucho más las oposiciones y contrastes. De aquí su aparente confusión. Creo debe subrayarse, en consecuencia: constante precisar lo humano desde los aspectos in-humanos que se van descubriendo en cuanto tales.

- (27) Es curioso advertir que Heidegger *toca* el fenómeno, pues destaca enormes consecuencias del hecho mismo, *sin verlo* claramente. Escribe así en su *Carta sobre el Humanismo*: “La *romanitas* propiamente dicha del *homo romanus* consiste en esa *humanitas*. En Roma encontramos el primer *humanismo*. En esencia, es un fenómeno especialmente romano, que nace del encuentro de la romanidad con la cultura del helenismo... Pero lo griego siempre se ve en su forma tardía y, por esa misma razón, a la romana. También el *homo romanus* del Renacimiento está en oposición al *homo barbarus*. Pero lo in humano es aquí el pretendido barbarismo de la escolástica gótica del medioevo.” En estas líneas de Heidegger, sin duda alguna hay ya un sentimiento *histórico* del humanismo. Lejos de ser fenómeno excepcional, se repite en la historia; y siempre como reacción ante un modo in-humano. Pero el lector comprobará lo siguiente: parte este filósofo del supuesto incontrolado, tan poderoso en toda nuestra historia occidental, por el cual se afirma a Grecia como la inventora del problema. Confunde una solución histórica, sin duda de índole valiosísima, con el problema ontológico mismo. En mi citado trabajo sobre *El humanismo como responsabilidad*, comentaba así esta dual posición de Heidegger al respecto: “Cabe preguntarse, sin embargo, si este *tocar* lleva consigo un auténtico *ver*. ¿De veras *ha visto* Heidegger este fenómeno y sus consecuencias? Porque las líneas hasta ahora citadas son en él, y ante todo, la preparación para llegar a una conclusión que, en rigor, es la tradicional. Solo así cabe entender las líneas con que remata la anterior consideración histórica: ‘Al humanismo, entendido históricamente, siempre le pertenece, por tanto, un *studium humanitatis* que, en determinado modo, remite a la Antigüedad, y que así siempre se convierte en un revivir lo griego.’ O sea: al través de esta matización histórica, Heidegger no destaca tanto la *dialéctica concreta* desde la cual se produce, cuanto la reiteración de esa *vuelta a lo griego*, de ese revivir la *paideia*” (cap. V, al comienzo).

Cuando un historiador de poderosa perspicacia y de ágil sagacidad -o sea, que sabe ver y dar razón de lo visto-, se enfrenta con los diversos *renacimientos*, sin duda tiene que reconocer sus diferencias y comprenderlas por dentro. Un historiador así, de limpia mirada e inteligente decir, nos parece Buhler. Y este, en su magnífica obra de 1931, *Vida y Cultura en la Edad Media*, da en una breve página resumidora la exacta reacción que hemos esbozado. “Se habla -nos dice- de un renacimiento inglés, carolingio y otónico durante esta época. Hasta cierto punto, este término responde a la verdad. Las gentes de esta época, como las del verdadero Renacimiento, apoyábanse en los modelos antiguos y los imitaban para sobreponerse a los fenómenos de la decadencia... Y sin embargo, una somera comparación entre estos ‘prerrenacimientos’ y el Renacimiento por antonomasia revela en seguida

profundas diferencias. Ya hemos dicho que toda la Edad Media se consideraba como la continuación en línea recta de la Antigüedad, mientras que los hombres del Renacimiento veían en su época y en sus aspiraciones algo totalmente nuevo respecto a la Edad Media, mucho más nuevo de lo que en realidad era. Para la época de la *senectus*, la Antigüedad era el pasado propio, personal y esplendoroso, por tanto un eterno presente; la Edad Media veía la Antigüedad con los ojos nostálgicos del hombre de edad avanzada al recordar la fuerza y las dotes de su juventud. El Renacimiento, en cambio, volvía la mirada a la Antigüedad como a la *aurea aetas* desaparecida desde hacía ya mucho tiempo, como a la verdadera edad de oro que era necesario conquistar con nuevas fuerzas, al modo como se conquista un nuevo continente” (Johannes Böhler, *Vida y Cultura en la Edad Media*, cap. III, & 2, al final). Ya se ve en esta cita que Böhler comprende por dentro dichos fenómenos históricos: no solo afirma sus diferencias, sino que da razón de los matices diferenciales. Como historiador, no está obligado a más. Cabría preguntarse, sin embargo, desde una perspectiva en la cual se dé la mano la filosofía de la historia y la antropología filosófica, por *la insistencia misma* en ese tomar por modelo la *humanitas* griega -la de su *paideia*- y la *romanitas* que la ha continuado a su modo en la historia. Ciertamente y respuesta se da en Hegel. Cuando este expone su concepción de la Historia de la Filosofía, cae en la cuenta de que, a manera de réplica a su tesis básica -la filosofía siempre es hija del tiempo-, aparece el hecho histórico llamado Renacimiento; y este “tiene como punto de arranque, no solo el renacer de los estudios, sino también la reanimación de antiguas filosofías”. Pero, las momias no resucitan -exclama-. Busca, pues, explicarse tal hecho en cuanto característica de toda transición; en suma, como no auténticamente expresivo del Espíritu mismo: “Esta tendencia a imitar y repetir lo correspondiente a una época remota, los principios ya ajenos al espíritu -observa-, solo se presentan en la historia como fenómeno transitorio, albergado además en alguna lengua muerta. Tales intentos son simples traducciones, no creaciones originales. El espíritu solo se satisface con el conocimiento de su propia y genuina originalidad” (Hegel, *Introducción a las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, edición de Michelet, A, 3, C). Ortega, por su parte, ataca de frente el hecho mismo y trata de explicarlo en cuanto fenómeno de enajenación. Escuchémosle: “La forma de unión entre lo helénico y lo nuestro no ha sido el injerto o la confusión de ambos elementos, sino algo mucho más sorprendente. Durante siglos y siglos, casi sin interrupción, siempre que la cultura nuestra buscaba su ideal, se encontraba con que este era la cultura griega. Nótese que lo entrañable y eficiente de una cultura, la fuerza que en ella plasma y dirige todo lo demás, es el repertorio de anhelos, de normas, de *desiderata* -en suma: su ideal-.” No nos importa aquí cuál era este. El fenómeno que consideramos reduce a esa curiosa enajenación del occidental, siempre presto *a dejar de ser él, a convertirse en su vecino* -según expresiones de Ortega-. Obsérvese, sin embargo, que esa poderosa pregnancia de lo griego en nuestras mentes une, a su exaltación, cierta incapacidad

comprehensiva, la cual le resta poder. He aquí cómo define Ortega ambos aspectos, la forma de imantación y el grado de eficacia: “Al estar lo griego dentro de nosotros, a la manera que está el ideal en su entusiasta, era forzoso que nuestra relación con la cultura helénica adoptase siempre un sesgo religioso o místico, no de riguroso e imparcial examen. La forma de mirar a Grecia ha sido siempre extática, de adoración y de culto. No hay peor actitud para enterarse de lo que la cosa es” (Ortega, *Ética de los griegos*, I, en el volumen *Espíritu de la letra*). Ahora bien: ¿por qué se enajena el occidental ante lo griego? ¿Éxtasis nada más? En apretada coyunda al hecho en sí, conviene subrayar con pleno vigor lo extraño de afán. Y al perfilar este aparece, tras la tenacidad asombrosa, mucho más desnudo el hecho mismo: el occidental, por lo visto, siempre ha aspirado a ser cualquier otro que él mismo, pues una y otra vez realza como modelo para su propia existencia algún ideal ajeno, incluso lejano. La sorpresa resultaría mucho mayor si resultare, a la postre, que el propio griego padecía -pese a su evidente originalidad- parejos afanes de enajenamiento. Pero, dejemos intacto el tema, que incumbe a los historiadores de oficio. Quedémonos con el estricto misterio del enajenarse occidental. Y repitamos: ¿Qué se esconde tras dicha actitud, por qué insiste así en ella, aunque de hecho no la cumpla jamás? Pues no solo debe reconocerse el hecho de tal insistir, aceptarlo en cuanto tal, sino también clarificarlo en lo posible, dar razón cumplida de fenómeno. Todo lo fáctico obliga a tarea mayor que el simple detenerse ante ello: pide, reclama, exige alguna razón explicativa. El lector verá muy pronto, en el texto, la razón aclaratoria que hallamos. Me ha sido sugerida -como se dirá- por una página de la *Sociología del Renacimiento*, breve y jugosa obra escrita por un historiador doblado en filósofo, von Martin.

- (28) Una conferencia de 1953, pronunciada por Ortega en Darmstadt, bajo el título *Individuo y Organización*, subraya el carácter futurista del mando con estas palabras: “Ha quedado en la historia conocida, con el más ilustre ejemplo de la función social de mandar, el Imperio Romano. Ahora bien, el vocablo *imperium* significa ‘mandar’, pero este significado oculta el que la palabra tuvo originariamente. Es ella un compuesto de *in-* y *parare* -que quiere decir preparar-. Este sentido más antiguo pone de manifiesto en qué consiste la función de mandar: es disponer por anticipado una acción común de los individuos que forman una colectividad; es, estrictamente, ‘organizar’.” (cf. el volumen *Pasado y porvenir para el hombre actual*, de *Obras inéditas*).

No sobrarán otras referencias corroborantes. Ante todo, una medieval. Dominaba en las mentes la idea de autoridad en doble sesgo: de un lado, se relaciona con poderoso sentimiento de *fe* en lo revelado; de otro, un sentimiento que torna súbdito al individuo, presta su *obediencia* a quien manda. Ambas notas aparecen en estas líneas del Dante: “*Autoridad* no es otra cosa que acto de autor.” Y subraya dos orígenes en el vocablo *auctor*: “El uno, de un verbo muy abandonado por el uso.... que significa ligar palabras, es decir *auieo*.” No deja de consignar que es verbo

de cinco vocales, las cuales son “alma y enlace de toda palabra”. “El otro origen de que descende *autor*, como atestigua Ugoccione, al principio de sus derivaciones, es un vocablo griego que dice *autentin*, que en latín vale tanto como *acto digno de fe y obediencia*. Y así *autor*, de aquí derivado, se toma por toda cosa digna de ser creída y obedecida. Y de todo esto viene el vocablo de que al presente se trata, es decir *autoridad*; por lo cual se puede ver que *autoridad* vale tanto como *acto digno de fe y obediencia*” (Dante, *El Convivio*, tratado IV, cap. VI). Citaré en segundo lugar otro poeta, Paul Valéry. Subraya la relación entre fuerza y creencia. Dice así: “El poder no tiene más fuerza de la que se quiera atribuírsele; incluso el más brutal, está fundado en la creencia.” Esta amplía a todo tiempo y lugar “la potencia que no puede, en realidad, emplearse más que en un punto y en cierto momento.” Esto se explica porque “la estructura social está fundada en la creencia y la confianza” (Valéry, *La política del espíritu*, conferencia de 1932, en *Variété*, vol. III). Por último, una página de Gilbert Murray, en su obra *La religión griega*, donde denuncia agudamente esa falsificación humana, ese artificio subrayado en el texto. Escribe: “La pretensión de lo nuevo a ser viejo es, en grados diversos, característica común de los grandes movimientos. La Reforma hizo profesión de retorno a la Biblia; el movimiento evangelista de Inglaterra, de volver a los Evangelios; el movimiento de la Alta Iglesia, de regresar a la iglesia primitiva. Incluso en la Revolución Francesa, la mayor de todas las rupturas con el pasado, gran parte de sus elementos tuvo por ideal la vuelta a las virtudes republicanas de Roma o a la simplicidad del hombre natural. Muy recientemente, observé en el discurso de un líder progresista norteamericano la afirmación de que sus principios eran, simplemente, los de Abraham Lincoln. En parte, débese tal tendencia a la dificultad insuperable de inventar una palabra para denotar algo nuevo. Resulta mucho más fácil tomar la palabra ya existente, sobre todo alguna famosa, que evoque hermosas asociaciones, y darle nuevo sentido. En parte, sin duda proviene del natural amor humano por las viejas asociaciones, y del hecho de que casi todos los pueblos dignos tienen en sí mismos cierto instintivo espíritu reverente. Aunque abran a golpes sendas nuevas, les gusta creer que siguen, al menos, el espíritu de alguien más grande que ellos” (Gilbert Murray, *La Religión Griega*, cap. I l, 1). Parece inevitable el recuerdo del *misonismo*, tan vigoroso en el hombre primitivo. No obstante, habría que preguntarse más bien: tal horror a lo nuevo, en las primeras sociedades, ¿no proviene, en rigor, de esa misma raíz humana, la indicada en el texto? Cuanto menos seguro esté de sí mismo el hombre, mayor empeño en guarecerse tras lo convalidado por el tiempo.

- (29) Cf. para esta cita, como para la anterior, A. von Martin, *Sociología del Renacimiento*, cap. I, & f. (30) Es curioso advertir, en efecto, que esos hombres renacentistas, de los cuales se dice que dimitían de sí para tornarse *antiguos*, son los primeros hombres que a lo largo de la historia se nos aparecen enormemente poseídos de sí mismos. El más realista de todos, el más obstinado observador de las cosas mismas, Maquiavelo (1469-1527) lo expresa como tesis fundamental en *El Príncipe*. Dice

en el cap. XXV: “Unos han creído y otros siguen creyendo que las cosas de este mundo las dirige Dios y la fortuna, sin que la prudencia de los hombres influya en sus mudanzas y sepa ponerlas remedio.” Maquiavelo no pertenece al montón de tales fatalistas: “Como creo en nuestro libre albedrío, me atrevo a aventurar el juicio de que, si de la fortuna depende la mitad de nuestros actos, los hombres dirigimos cuando menos la otra mitad.” E incluso se atreve con el haber vital que no pertenece al hombre a primera vista: “Vale más ser precavido que circunspecto, porque la fortuna es mujer, de modo que para dominarla hay que tratarla sin miramientos, demostrando la experiencia que sale vencedor de ella quien la fuerza y no quien la respeta.” Y en el capítulo XXVI da el fundamento teológico de tal sentir: “Dios no quiere ejecutarlo todo, para dejar a nuestra libertad la porción de gloria que nos pertenece.” De ahí que acentúe el carácter voluntarista de la *virtus medieval* (cf. Buhler, *Vida y Cultura en la Edad Media*, cap. III, & 4) y haga resplandecer en la virtud su etimología de *vir*. La savia burguesa iba dando sus frutos.

En la generación anterior a Maquiavelo no era menor dicho sentir. Marsilio Ficino -nacido en 1433- nos dice que el hombre *es lo que llega a ser*, quien *debe crearse su destino* (cf. Groethuysen, *Antropología filosófica*, cap. VIII). Sin embargo, todavía ve el poder humano a la luz del espíritu. Por eso tenía que sentirse aplastado por la poderosa fuerza de un auténtico hombre de acción renacentista. Se dice -lo cuenta Valeriu Marcu en su *Maquiavelo*- que un día, mientras cabalgaba por el campo, Lorenzo de Médicis frena su caballo y pregunta a Ficino. “¿Qué es lo que da felicidad?” “El espíritu” -responde este-. “¡No! ¡La voluntad!” -grita Lorenzo, otra vez al galope-. Y comenta Marcu: “Tiene fe en la voluntad -esta palabra que lo significa todo para esos *lobos del saber* del Renacimiento-, pues le arrebató con la sensación de una fuerza ilimitada” (cf. el cap. *Nicolás Maquiavelo ve el poder*).

Hombres tan conscientes del propio vigor no podían estar condenados a simple visión *retrospectiva*. El Renacimiento era un *re-nacer* en otro sentido que el usual. La *re-novatio* no implica un volver a lo viejo, sino un *buscar novedad*. En el fondo, estaban abiertos al futuro. Esa “generación de los Reyes Católicos” -como ha llamado Ortega a la generación de 1450, que era la de Leonardo, Erasmo y Maquiavelo- “es la primera generación moderna”. Y lo es, justo porque “el moderno cree que puede suprimir realidades y construir el mundo a su gusto en nombre de una idea” (Ortega, *En torno a Galileo*, lec. XII). Dicho de otro modo: *prospección*. El *retorno* o *vuelta* de renacentistas y humanistas era simple medio para colmar sus afanes futuristas. Viene a reconocerlo así Gilmore en la *Conclusión* de su libro sobre *El mundo del Humanismo*, al escribir: “Las posibilidades creadoras del porvenir estaban así claramente entrevistas; pero, al mismo tiempo ciertas inteligencias, las más delicadas y penetrantes de la época, se daban cuenta de que las condiciones sobre las cuales reposaban estas posibilidades permanecían siendo extremadamente precarias.” Construir futuro con material del pasado es nota esencial, auténtico *requisito* de todo quehacer humano. La acentuación de la antigüedad en estos hombres brotaba

de la enorme fuerza de este tomar conciencia de sí mismos. Paradójicamente, sin embargo, han sido definidos por lo contrario de la propia innovación. Confundiendo el *recurso* con la *finalidad*, los historiadores han falseado estos hombres ante nuestra mirada. Pero siempre hay tiempo para reconocer errores.

Recordemos las palabras de Nietzsche: “Ciertamente que el humanismo y el racionalismo han tenido la Antigüedad por aliada... Pero la Antigüedad, tal como la entendía el Renacimiento, estaba mal conocida, falsificada” (*Voluntad de poder*, X, & 142). ¿Simple error de conocimiento? Sin duda que Nietzsche, tan sensible detector de falsificaciones, hubiera concluido respondiendo: argucia de la voluntad de poder.

- (31) *El Humanismo como responsabilidad*, cap. V. La cita anterior procede del mismo capítulo.

Recordemos a Whitehead: “La humanidad está ahora en uno de sus raros cambios de visión. La simple coacción de lo tradicional ha perdido su fuerza; y por ello, es misión nuestra -la de filósofos, investigadores y hombres prácticos- recrear y poner en marcha otra visión del mundo” (Whitehead, *Aventura de las ideas*, Parte I, cap. VI, al final).

- (32) Scheler, *Sociología del Saber*, I (al comienzo).

Me complace referirme a la *Teoría del Hombre*, de Francisco Romero, en cuyo capítulo VIII hallará el lector un buen comentario a esta tesis de Scheler. No sostiene Scheler -nos advierte- que el espíritu esté desprovisto de toda fuerza, sino que “carece de fuerza propia”, al contrario que la vida. Más claramente: “si toma su fuerza prestada a la vida, es porque la vida tomó antes la suya, igualmente en préstamo, de la capa inorgánica”. La fuerza emerge, pues, del fondo radical y se trasvasa por todos los estratos de la realidad y de acuerdo con estos. Tal giro interpretativo acaso acerque con alguna violencia la tesis de Scheler a la del propio Romero, según parece comprobarse en las siguientes líneas: “la impulsividad física es ya una especialización o conformación -la más sencilla y elemental- del ímpetu originario, ajeno en sí a cualquier forma especial”. Y añade: “Según hemos sustentado antes, este impulso es para nosotros la trascendencia, que vendría a coincidir en cierto modo con ese fondo último y común de todas las cosas, de que habla Scheler” (cap. VIII). La *trascendencia* aquí mencionada por Romero, en rigor es el *transcender*; o sea, “un ir fuera de sí, un derramarse y ponerse en lo otro”, el cual funciona por los cuatro planos de la realidad -el inorgánico, el vital, el del psiquismo intencional, el del espíritu-, y justo en cuanto “elemento positivo” de esta su dinámica propia, “acaso su ser mismo” (cap. VI, & 2 y & 3). Lo cierto y seguro al caso reduce a esto: Scheler contrapone, clara e insistentemente, espíritu e impulsos; y define ambas instancias de la manera citada en el texto.

- (33) Escribe Scheler: “Una sola cosa le queda al hombre como soberano e indeclinable privilegio: la de poder, gracias a su espíritu, si no calcular lo venidero, al menos ‘contar con ello’ en una *expectativa*, por lo demás siempre hipotética y solo probable;

y luego, gracias a su voluntad, interponer provisionalmente obstáculos, impedir la toma de existencia de lo que en otro caso *sobreveniría* por sí mismo, acelerar o retrasar otros aspectos en la *serie del tiempo y a su medida* -no en el *orden del tiempo*, el cual está predeterminado y es inmutable-, de modo aproximado a como procede el catalizador en el proceso de una combinación química” (*Sociología del Saber*, 1).

(34) Cf. Scheler, *Sociología del Saber*, I.

(35) Cf. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, cap. V, &: *Relación entre el espíritu y el poderío de la naturaleza*.

(36) Cf. A. Castro, *La realidad histórica de España*, cap. XIV, &: *Cómo pensaban algunos hispanojudíos*. Subrayo al lector que “fazienda” reitera la *facienda* latina, derivada de *faciendus*, gerundio de *facio*, hacer.

No sé hasta qué punto será exacta esta interpretación de don Américo Castro, si bien la considero muy digna de tenerse en cuenta e incluso de realzarla como hipótesis de trabajo, pues parece congruente con otros aspectos insinuados en el texto. *Ante todo*, con la teología y metafísica musulmanas. Esta afirmaba en modo exclusivo el ser de Alá, negaba las formas en sí, sentía la realidad en base a cierto *atomismo temporal*, sin orden de sucesión propio, cambiante, incluso reversible. Para el árabe la realidad era como un mosaico que cambia de pronto su orden precario, por virtud de una fórmula mágica. Su idea de número -el número innominado del álgebra- procede de este negar a las cosas figura propia y estable. Ya lo había adivinado Spengler y lo reafirma Colerus en su historia de las matemáticas: el heleno, enamorado de la armonía, se entrega a “la intuición externa”, en cambio, “el espíritu mágico busca también la armonía, pero en el dominio del pensamiento”. De ahí -añade- que el árabe proscriba “todo lo irracional vital”, lo elimine de “la intuición representativa”, lo remita “a las regiones íntimas de la fantasía y del sortilegio” (Colerus, *De Pitágoras a Hilbert*, cap. V, al comienzo). Perfilémos nosotros que esa *intuición* griega, subrayada por Colerus, debe entenderse -en cuanto *externa*-, no como percepción sensible, sino como visión intelectual, vertiente del humano *nous*; en cambio, ese *pensamiento* árabe, ligado a *fantasía* y *sortilegio*, implica de hecho el poder *interno* del hombre, ese ámbito de relaciones ordenadas que es el *logos*. El cálculo algebraico equivale a un ciego manejo desde el respeto absoluto a las reglas de juego. Más aún: se permite cubiletear con los datos y las incógnitas, irrespetar la realidad, transmutarla, justo por haberla sustituido por *símbolos*. En lugar de las cosas y su *peso ontológico*, la mera referencia en máxima abstracción. Solo que este formalismo conduce a soluciones. Por eso dice Dantzig: “El símbolo no es una mera formalidad: es la verdadera esencia del álgebra... El objeto se transforma en una abstracción completa, en un simple *operando* sujeto a ciertas operaciones preindicadas” (Dantzig, *El número, lenguaje de la Ciencia*, cap. V, & 3). Pierre Boutroux recuerda, por su parte: “El algebrista juega con las fórmulas: las tritura, las *pulveriza*, según la feliz expresión empleada por Brahmagoupta para designar

un método fundamental de su álgebra.” Y subraya al paso sus tres ventajas: rapidez, seguridad, mecanización (Pierre Boutroux, *El ideal científico de los matemáticos*, cap. II, & 1). Este desprecio de lo ontológico e intuible es tan algébrico como metafísico. Precario *atomismo* sin propia entidad, puesto que solo Alá “es” de veras, piensa el árabe. Todo puede dejar de ser lo que parece y devenir otra cosa. En suma: el *universal numérico, aditivo*, ya sentido como algo propio por Nicolás de Cusa, y el cual se contrapuso en Europa al *universal genérico*, totalitario, del griego, viene de este sentir árabe. En *segundo lugar*, cabe destacar el ascenso de una nueva clase, que ya lucha -Scoto, Ockam, Lulio, Oresme- y triunfa plenamente en el siglo XIV: la del *burgués* -se entiende: el hombre del *burgo*-. Este hombre de nueva estructura, a diferencia del *hidalgo* -hijo de algo-, se siente y sabe solo *hijo de sí mismo, de sus propias obras*. En *tercer lugar*, y sin duda a consecuencia de los dos factores ya dichos, la *floración burguesa de pensadores renacentistas* -y con ellos el hombre mismo de esa edad- parecen seguir tal derrotero. Una línea de estos pensadores pasa por Ficino y Pico della Mirandolla, ambos del siglo XV, en quienes el hombre *es lo que llega a ser, se crea su destino*, es todo un *microcosmos* o clave que enlaza en sí los mundos natural y supranatural, no es inferior al ángel, aunque permanece en la inmanencia; en suma, como dice Ficino, es *Deus in terris*. Esta *alta dignidad del hombre* descendiendo a plano *real* con Pomponazzi -ya adentrado por los comienzos del siglo XVI-, pues se afina en la naturaleza, *tiene cuerpo, necesita del mundo*, hácese mundanal, pero aún sigue contando en mucho su valía, tiene enorme poder, pese a sus límites. Por ello, se abren así francas posibilidades para Maquiavelo, Leonardo de Vinci, Cardano y, en resumidas cuentas, para toda la ciencia moderna. Otra línea de esos pensadores, aunque acentúa con fuerza lo religioso del hombre, también sabe destacar su peculiar valor humano: Cusa, Paracelso, Lutero. Nicolás de Cusa advierte que el camino del hombre a Dios pasa por la autoperfección de la humanidad. Los humanistas, en sentido más estricto, representan una tercera línea: es imprescindible mencionar a Bovillo, Erasmo y Montaigne. En Bovillo se resumen estas dos notas: ascensión del hombre y su unión al mundo. El hombre -dice- *es el espiritualizador*, un ser que encierra en sí la posibilidad de todo. La ciencia, como conquista humana, es expresión fundamental de tal poder. (Cf. el lector, sobre estas tres tesis burguesas y valorativas del hombre en sí mismo, las páginas que les dedica Groethuyzen en su *Antropología filosófica*, que hemos resumido al respecto.) De modo acaso elemental, y desde luego en precario, podría decirse: tras la pérdida de la *religatio* medieval, el hombre se halla libre y toma conciencia de su propio poder a lo largo de varios siglos, hasta que el descubrimiento del *hombre universal en el hombre* -que hace el *último* Montaigne de los *Ensayos*-, condensado metafísicamente como *bona mens* por Descartes, produce el *giro racionalista* de los siglos siguientes, en los cuales vuelve lo humano a estar encadenado por férreas leyes -unas de tipo racional, otras naturales, pero ambas series idénticas en su fondo-. De otro modo: el racionalismo *religa* el hombre a un hipostasiado *fundamento*: la razón (*bona mens*). Pues bien: ¿No hay

en todo esto amplios motivos que aconsejen, con nuevo enfoque, un realzar de ese primer brote auténticamente humanista, en cuanto defiende el valor del hombre en sí y por sí, justo como tarea constante, a cuyo servicio está el mundo? Deseo adelantar al lector -para su meditación- estas líneas de don Américo, en el lugar ya citado: “El hispano-judío, enlazado con la tradición hispano-musulmana, enfocó al hombre como realidad vital, movediza y cambiante, más bien que como un ser ontológicamente uno y abstractamente conceptuable.” Y tras una referencia a *Los caracteres y la conducta*, obra de Ibn Hazm, resume Castro: “Se ve aquí claramente que lo humano de la vida del hombre no se funda solo en finalidades trascendentales, sino en una motivación immanente. La actividad del vivir es, consiste en un tener que despreocuparse.” Tres siglos después que Ibn Hazm, Santob de Carrión -nos recuerda don Américo- reduce el hombre a su “fazienda” y el mundo a la mutabilidad humana. Dos siglos más tarde *el primer* Montaigne -este era hijo de una judía española- define al hombre como “divers et ondoyant”. Pues bien: he aquí el comentario de Castro: “Santob... inauguraba así la única filosofía que a los españoles ha interesado de veras. En el siglo XX fueron a buscarla en Kierkegaard, Dilthey y Heidegger.” Dicho sea de paso, esta interpretación viene a explicar la silenciosa, reprobadora y tenaz ausencia de España a todo lo largo del pensar racionalista. Este no producía resonancia alguna en su alma. “Cada época -dice Ortega- es como un clima donde predomina ciertos principios inspiradores y organizadores de la vida; cuando a un pueblo no le va este clima, se desinteresa de la vida... Esto ha acontecido durante la llamada Edad Moderna al pueblo español. Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba. Contra esto no hay manera de luchar; solo cabe esperar” (Ortega, *¿Qué es Filosofía?*, lec. VII).

Pues me he referido a Montaigne por dos veces y de manera harto sibilina, aclaro que precisaba así *dos momentos de la evolución intelectual* en el autor de los *Ensayos*. Para más detalles me remito a las obras de Pierre Villey, sobre todo a *Las fuentes y la evolución de los Ensayos de Montaigne*, 1908, y al artículo titulado *El lugar de Montaigne en el movimiento filosófico*, *Revue Philosophique*, mayo-junio 1926.

- (37) Toca este punto Gabriel Marcel, en esa continuación del *Diario metafísico* que ha titulado *Etre et Avoir*. Por excepción, y ante la diversidad de sentidos que ofrece el vocablo *avoir*, conservaré en su propia lengua la cita. Escribe Marcel: “Examiner les rapports entre avoir et pouvoir. Dire: ‘J’ai le pouvoir de...’, cela signifie: le pouvoir de compte parmi mes attributs, mes apanages. Mais ce n’est pas tout: avoir c’est pouvoir, car c’est bien en un sens disposer de. Ici nous touchons a ce qu’il a de plus obscur, de plus foncier dans l’avoir” (nota de 11 de octubre 1933). He dicho que Marcel *toca* este punto. Ya ve el lector que se detiene al tocarle. Por lo demás, este filósofo se aferra al *ser*. En la anotación siguiente, la del 13 octubre se dice: “Inmediatamente que hay creación, en cualquier grado que sea, estamos en el ser.”

El citado verso de Santob lo recojo de la mencionada obra de don Américo Castro.

CAPÍTULO XIII

VECINDAD HUMANA Y ETHOLOGÍA

§ 42

El hombre es su “fazienda”, como decía ese rabino hispano del siglo XIV, conocido por su *buen nombre*, Sem Tob. Hacendosamente planea su futuro ser y el de su mundo propio, lo va fabricando desde el modelo inventado, lo trajina al fin por los insobornables matices de cada ejemplar. No hay previo e invariable ser -al menos, para lo humano-, sino precario *llegar a ser*. Ya había dicho Hegel, del Ser, que se reduce a *resultado*. Sin embargo, aunque tal tesis hegeliana afecta al absoluto Ser en modo pleno, solo apunta al hombre por derivación y acomodo al proceso del Ser mismo. La *práxis* ontológica hegeliana no se logra por procura alguna de un ente derivado, sino por el *sujeto radical* llamado Espíritu. De ahí que excluya al hombre del esencial hacer. Por lo demás, y con todo rigor, tampoco semeja auténtico hacer esa actividad dialéctica de Hegel. Si lo fuere, complicaría a la subjetiva instancia cualquier material heterogéneo al hacedor. Pero, en Hegel, no cabe un “re-sultar” -se entiende, en cuanto acomodo de lo *resistencial*-; con toda exactitud, aunque en terminología que le era ajena, la *práxis* de la “sustancia como sujeto” reduciase a “*in-sultar*” -es decir, a puras mutaciones *insistenciales* por reacción contradictoria desde la propia *insistencia*-. Trátase, pues, de un *hacer* limitado a *lógicas* objetivaciones, el cual desconoce la auténtica *obyección*, su complemento *realizador*. La realidad *efectiva* de que nos habla era una *efección* -o construcción casi geométrica-, no un *efecto* -o resultado *real* de una causa-. Si se prefiere, equivalía a una *ducción* dialéctica, con toda la necesidad lógica del pensar. El Espíritu mismo va *conducido*, procede *necesitariamente*. Su gran imagen, la semilla en evolución natural, perfila muy bien el ciego proceso del Espíritu hegeliano.

Y el sujeto hombre, aunque exento en lo práctico, no goza de albedrío para el hacer esencial. La libertad hegeliana del hombre solo aparece en cuanto cumplimiento del destino necesario. Consiste en mutua inmanencia con la necesidad. Hace el hombre eso que ha de hacer, no lo que quiera (1). Muy al contrario, la individual decisión es fundamental en nuestra tesis. Solo el hombre *hace* de veras, deviene hacedor, *tecnita*, justo en cuanto sujeto auténtico de la actividad y por la complementaria actividad dialéctica de la realidad ya existente. En efecto, la *acomodación de hombre y circunstancia*, que llamo “vecindad” -por la cual se torna hópito lo inhópito-, produce cierto *ser dialéctico*, en todo *artificio*, obra de nuestras manos. Como *dialéctico*, le es esencial la dualidad complicada en su *dia*, y así aparece, complementariamente, *re-sultante* e *in-sultante*. Sin embargo, sería erróneo considerarlo a este nivel, detenerse en tal punto. De hecho, no se trata de mera *dialéctica*, sino de algo más “*intentio-nal*” y próximo a la conciencia del hombre: de un *dialectizar*. De otro modo: dicho proceso no se cumple por sí mismo y a ciegas, sino a la luz de las efectivas conciencias encarnadas, aunque en curiosa, casi inefable “*distancia*” -llamémosla así-, por la cual cada conciencia proyectora colabora sin *producir* por sí misma. En este sentido, al proyectado ser terminal del hacer humano pudiera calificársele de “*con-sultante*” (2).

Esto hacer *vecindad* consiste, por tanto, en cierto *esenciar* siempre sujeto a reformas, provisorio y de constante referencia funcional a la base *ex-sistente*. Las esencias *con-sultas* aparecen sujetas, por su origen existencial, a cauciones y precauciones, son valederas solo *rebus sic stantibus*. Es indudable que siempre se ha desenvuelto el hombre en tal estilo al enfrentar la doble serie de resistencias y asistencias, eludiéndolas o aprovechándolas mediante astucia insistencial; y por eso ha sobrevivido, pese a su dramática condición de prematuro. Recuérdesse la ya citada comparación del hombre y el mamut, cuando el deshielo. No hay mejor ejemplo de *vecindad*. El mamut sufre acomodación radicalmente comprometida, pues se *esenció* a plenitud y sin reservas; en cambio, el hombre -incapaz de naturalizarse, de esenciarse plenamente, de embarcarse en lo inmutable- solo había trabajado su acomodación en el orden del *avecindarse*, no comprometió su futuro ante el instante, supo hallar vía

sintética entre el afán insistencial por sobrevivir y la presión resistencial que arrastró al mamut. Y tal proceder se amplía, en idéntico esquema, a todas las vicisitudes históricas. Por eso digo que el hombre no *habita, se avecinda* tan sólo; *no se esencia* a sí mismo, no se *naturaliza*- le basta con promover artificios válidos *rebus sic stantibus*, provisorios, que padecen tal merma en garantía de futuro, aunque puedan valer -por razón de su fundamentalidad- a lo largo del humano alentar.

Ya hemos insinuado las complejidades de la dialéctica vital; sería vano insistir. La tarea que ahora importa consiste en iluminar a fondo el esquema último de la *vecindad*. Y en cuanto obra nuestra, del hombre, obliga al esquemático examen de las posibilidades a mano para orientar la hacendosa energía humana y salvarla, en lo posible, de tropiezos y descuidos. A esto se reduce la relación entre *vecindad* y *ethología*, enunciada en el título de este capítulo. Nuestra actitud de ahora, aunque basada en previa contemplación, se siente presionada por urgencias vitales.

El esquema último de la *vecindad* recorre cierta curva entre dos focos: el “*aquí-propio*” y el “*ahí-mostrenco*”. Ambos se dan en toda vida, en la de cada cual. Bien entendido, que este esquema abstracto no impide, antes obliga, compulsa, a tener bien en cuenta la peculiaridad de cada foco. El “*aquí-propio*” representa irrepetible unicidad; el “*ahí-mostrenco*” adelanta lo común a cada clase o ámbito existencial. No obstante, ya sabemos de la dialéctica condición de ambos existenciaros. Ninguno de ellos funciona como natural y dado en sus contenidos, devienen síntesis de ambas instancias originarias. Recuérdese, en este punto, que la *vida* humana, entidad derivada de la *existencia*, en modo alguno se confunde con esta. El “*aquí-propio*” rubrica el individualísimo estilo de cada hombre, y desde este apunta, en la curva de su vida, la parte de originalidad que le corresponde. El “*ahí-mostrenco*” impone, por su lado, límites *tradicionales* a la originalidad de cada curva biográfica. Se conjugan así “yoidad” y “nostridad”; esta alimenta -caldo de cultivo- la yoidad que hemos de ir haciendo a pulso en la carrera de la vida y desde el pie forzado del “*aquí-propio*”. Ahora bien: no debe olvidarse que este “*aquí-propio*” tiene enorme basamento natural, justo en cuanto desprovisto de toda experiencia humana, simple *in-sulto* del cuerpo frente

a la *re-sulta* naturaleza; en cambio, el “*ahí-mostrenco*”, desde el cual se va intususcpcionando savia espiritual para la yoidad, es de índole artificial, *creatio ex aliquo*, producto *técnico* -en el amplio sentido de esta última voz-. Como biológico ante todo, aquel se *hereda*: desde luego, en base a la complejidad combinatoria de las leyes de la herencia -las cuales permiten unicidades que en mucho recuerdan la individualísima irrepitibilidad de las huellas digitales-, sin menoscabo alguno de su *vis in-sulta*. Como espiritual de arriba abajo, ese histórico y concreto foco, llamado “*ahí-mostrenco*”, transmítese por *traditio*. De esto depende la importancia fundamental de la *tradición* (3). Desde el nacer funciona *determinadamente* el basamento del “aquí-propio”, aunque se tangencia en la cima de su curva la irrepitible originalidad; desde la vida, viviendo y conviviendo, sustantivándose en todo instante para la mejor arremetida actualista, pone el “*ahí-mostrenco*” su complicado juego de *libertad*, *destino* y *azar*. Nuestro foco de yoidad está *dado* -en el sentido secundario de la expresión-; el foco de nostridad, solo *propuesto*, *impuesto* y *expuesto* -en sendas trabas con las supradichas dimensiones de libertad, destino y azar-. El “*aquí-propio*” se encierra apretadamente en los somáticos límites del individuo; el “*ahí-mostrenco*”, por genérico abarca toda una colectividad, algún grupo humano, cualquier multiplicidad homogénea. El foco individual se mueve y actúa dentro del mostrenco desplegando así sus reacciones *insistenciales* ante lo *resistencial* de este. No hay, claro está, un “*ahí-mostrenco*” absoluto, idéntico para todos los hombres, universal; y ni siquiera existe uno solo, sino varios, a veces inextricablemente confundidos en determinado tiempo y lugar. El “*ahí-mostrenco*” guarda compleja estructura, además; y complicadas son de por sí sus dos grandes capas, la *sintagmática* y la *ética*. Por eso, justamente, pueden coexistir en pluralidad muy indiferenciada con frecuencia, oscureciéndose finísimos matices de detalle a presiones del ímpetu fundamental. Esto obliga a recordar que no debe confundirse el “*ahí-mostrenco*”, en cuanto último concepto instrumental, con las efectivas realidades históricas donde se encarna, siempre de insondables riquezas. Es más: este calificarle de *histórico* tiene también uso instrumental, pues el “*ahí-mostrenco*” muestra a cada individuo tremantes perspectivas de sí, justo porque el foco individual

se agudiza en insustituible punto de vista. Dos hermanos gemelos -por ejemplo- no solo divergen por sus respectivos focos propios, sino por el “*ahí-mostrenco*” que a cada uno le sea idóneo. Ahora bien: ya reconocido el pluralismo debe subrayarse lo contrario: las variaciones superficiales en el “*ahí-mostrenco*” se conjugan estrechamente con su unidad de fondo. No se nace en vano dentro de un siglo, de una nación, de una ciudad, de una clase social, de un grupo determinado. A partir de estas aclaraciones se comprenderá mejor la *dialéctica vital* que dinamiza al hombre en toda su complejidad: el “*ahí-mostrenco*”, creación *insistencial* que pervive por *traditio* ejercida *insistencialmente*, actúa sobre los individuos con poderosa carga *resistencial*. Por contra, el “*aquí-propio*”, con todas sus raíces *resistenciales* y su determinista *resistir*, genera ante la presión resistencial del foco colectivo reajustes de ímpetu *insistencial*. En suma: las dos instancias elementales se pasan al enemigo cuando dinamizan el plano -visible, secundario- de la vida. Toda decisión y acomodo brota siempre en el hombre insistencialmente ante la resistencia y desemboca en ella. La resistencia se insistencializa y la insistencia se resistencializa, siempre montándose sobre el último nivel de su opuesta. En cuanto al motor mismo de la acción, solo desde lo insistencial se pone en marcha. La resistencia presiona, gravita, obliga: no asciende jamás. Todo quehacer es exclusiva *del* hombre *para* el hombre.

En esta batalla, los choques de mayor estruendo son los superficiales. Por lo profundo, en cambio, solo sordos desperezos, pese a su complejidad: légamos y postrimerías se deslizan inexorablemente a los vertederos de la historia; en dirección opuesta, ciertas corrientes concentran sus presiones sobre nuevos cauces; pero, en apariencia, inmovilidad monolítica. Solo así se comprende que haya sido desconocida hasta hace poco esta dimensión, la del sintagma. Su aparente quietud le mimetiza con el paisaje, le disimula a visión humana. Proviene este camuflarse de su misma grandeza. En la vida diaria sentimos corrientes de aire, vendavales y terremotos, no los pesados giros del planeta. Algo semejante ocurre con el sintagma. Lo perceptible reduce a ciertos movimientos internos al sistema, nunca al sistema mismo en toda su grandiosidad. Es que el *pasado-profundo* gravita sobre el centro mismo de las almas. Por

contra, todo lo vigente se nos impone desde fuera, se hace sentir y sufrir. El *ethos*, aunque afecta de modo inmediato el basamento de la formación individual, e incluso colabora instrumentalmente para el avecindarse, también provoca impulsos insistentes en rectificaciones y reacomodos, justamente por el resistencial obstáculo de sus fallas y fisuras. En el sistema total de nuestro fundamento ontológico, funciona con faz visible y objetivada. Por eso es lo más vulnerable. Y no obstante, no siempre estamos prestos a sentirlo así. Nos lo impide su misma inmediatez a nuestra nostridad. Como *somos* tal *ethos* en la originaria raíz mostrenca, no es fácil el paso atrás, cierto *re-flexionar-se* que lo objective. Ni siquiera en la llamada reflexión pensante. Por suerte, no es necesario recurrir al pensar para aprehenderlo. De hecho se va gestando en el curso del vivir *vitalmente*, en modo *pre-reflexivo*, cierto cúmulo de apropiaciones diversas de ese “*sujeto-externo*”. Con tal barro, por cierto, vamos modelando nuestro yo personalísimo. Cada vida semeja una obra de arte; en ella imprime el hombre -cada quien- la huella irrepetible de su pulgar. El *ethos* como morada, en los estrictos límites de su condición, carece de acción propia para este *arte* forzoso del vivir, justo por ser *externo* y *no-encarnado*. Desde luego, en cuanto *resistencial* condiciona los ímpetus *insistentes* de cada individuo, le atenaza con poderosa garra; y no obstante, solo le vence en las más débiles defensas de su originalidad. Así se va alzando, en la más alta y desnuda capa de nuestra estructura ontológica, el *ethos* intususcepcionado por cada quien, esa peculiaridad llamada *carácter*, el espíritu en su faz *subjetiva*. Este sí que es *sujeto encarnado* e *íntimo*; por ende, capaz de acción vital, motor de decisiones ultimas, creador de “realidades”. El *ethos* subjetivo, especificado por su propio perfil, real y vivo, armado con el diestro tacto espiritual que nuestro cuerpo le presta, constituye el ápice del poder. Bien se ve así que *lo humano* lo es, efectivamente, “*del*” hombre. *Nuestra humanidad, aunque natural en su primario fundamento, lo trasciende por propio logro*. Representa el primer artificio del *tecnita*, *artificialidad* que se torna *realísima*. Y en ello reside nuestra supremacía radical sobre el resto de las especies. El hombre tiene *ontológicamente futuro*, es el único ente con posibilidad de *ser-más* de lo que *ha-sido* y *ya-es*. Es de advertir cierta astucia -mucho más alta que la

atribuida por Hegel a la razón-, cierta astucia calificable de divina, que nos fuerza a almacenar esta artificial “esencialidad” *fuera* de los carnales límites de nuestra condición mortal, en ese intangible nivel de la promoción misma, la alzada a pulso, trabajosamente, en torno nuestro. Es nuestra única manera de ir eludiendo la muerte *humana*. El ente histórico -en vilo sobre su pasado- atesora delicadas estofas de superaciones individuales. El auténtico sujeto humano, el *quien* escondido que ordena y manda al yo psicológico de cada cual, del *ethos*-morada procede en sus formas y contenidos. Este nos traspasa presiones sintagmáticas que recorren nuestra estructura ontológica de arriba abajo, aunque solo a nivel *ético*, en el llamado estrato espiritual, produzcan cierta chispa, se palpen y vislumbren. La íntima complejidad de esta capa -exclusiva del hombre en cuanto histórico- genera reacciones muy diversas ante la pregnancia del *ethos*-morada. A escorzo moral se perfila la *persona*; bajo luz intelectual, con miras artísticas o en cualquiera de los restantes enfoques, por tal capa se reajustan sendos *esquemas categoriales* -susceptibles de mejora al propio esfuerzo- por cuyo imperio vamos penetrando más y más en las entrañas de la realidad misma, descubrimos en estas calas frescos materiales a la pujanza del artificio, cuanto sea válido para nuevas funcionalizaciones. El hombre, en consecuencia, y gracias a la sorprendente plasticidad de su condición, es mucho más rico y profundo de lo supuesto por la tesis personalista, no obstante la loable espiritualidad de esta escuela.

El *ethos* subjetivo se forma, pues, en base a esa *nostridad* espiritual que nos circunda, que está ahí cual bien mostrenco, *res nullius*, previo e independiente de nuestros límites carnales. Pero, no en simple azar ni por mera educación, aunque ambos factores cuenten en mucho. Desde la otra raíz del *ethos* subjetivo funciona el “*aquí-propio*” de cada uno, la parte irracional conjugada con la espiritualidad mostrenca. Y desde este foco irracional se consigue precisamente, cuando se logra de veras, la estricta intransferibilidad, la unicidad de cada *ethos* (4). No alcanza alto espíritu quien quiere, sino quien puede. Pero tampoco nos viene tal poder sin esfuerzo. El espíritu subjetivo es nuestra gran tarea, la de nuestro individualísimo *humanizarnos*. No hay retórica en lo dicho, pues el hombre *se autohace*; y no solo *históricamente*, sino *en cada ejemplar*.

Con este hacer no se logra, sin embargo, de una vez, de golpe, el espíritu subjetivo la acendrada parte de humanidad-, ni tampoco se conserva sin más. Solo caben momentáneas pausas en el batallar permanente, tenaz, que es nuestra vida. Cuando la voluntad de lucha se relaja, el individual espíritu adquirido se anquilosa, decae, queda expuesto a involución acelerada, recobra animalidad. Y no obstante, dicho quehacer tiene su punto de apoyo en el “*aquí-propio*”, pues este no se reduce a mera condición limitadora -si bien es cierto que su *condicionar* se suma al de nuestro instrumental psíquico-, justo por el positivo aporte de ciertas tensiones, las de su individualísimo perfil. Sin la carne no habría espíritu real y vivo. Y no solo por simple añadido *ex-sistencial*. La encarnación añade su propia estofa al espesar el ingrátido espíritu: carga este con todo su peso específico y sorda vida. Lo cual no empece, claro está, la tensión insistencial del espíritu ya formado. Desde esta tensión, precisamente, anhelamos *trans-vivir*, saltar las bardas del corral primigenio. “*Aquí-propio*” y “*ahí-mostrenco*” son, por tanto, dos existenciarios reales y actuantes. Ambos están en el tiempo, tienen figura concreta, *viven* en el sentido pleno de la palabra -es decir, se multiplican y suceden, siempre en modo irreplicable, justo para su *conservación* en el tiempo, conforme al modo que Hartmann ha llamado *consistencias* (5) -. Incluso *gozan* -subrayemos bien esta forma verbal- de la suprema virtud de todo lo vinculado a la temporalidad: la *im-perfección*. Gracias a ello pueden pujar y superarse sin vulnerar sus estatutos ontológicos (6). El “*aquí-propio*” -asentado en la cerrada unidad de la carne- en su biológica condición se queda, claro está. Pero puede mejorar en ciertos límites, al compás reactivo de su tangencial “*escapada*” al espíritu, la de su presión individualísima sobre este. Dicha presión -sincopada, discontinua- emite ciertos *quanta* de acción -permítaseme el giro que ascienden por la dimensión vertical de nuestra estructura. Y no en simple busca de contacto, sino con efectivo *pro-pósito* interventor. Su unicidad no se da en vano. Guste o no, colabora: sin ella no se gestaría la *vecindad*. El *aspecto onda* de tal *escapada* -para emplear una imagen derivada de la microfísica- cuando alcanza cima individual, la del espíritu subjetivo, “sabe” de la *vecindad* vigente, la común y adquirida. Al sesgo de dicho “saber” y por efecto de su unicidad, prodúcese una reacción

“*in-ex-sistenciadora*”, la cual desbroza el camino del *con-sistenciar* y *re-sistenciar*. Aparece así, en el *ethos* subjetivo, cierta voluntad ontológica que apunta a un más allá superador, inagotable, siempre sumido en el limbo de lo posible. Llamemos a este *existenciario* estructural -aunque de repercusiones *reales*, *ideal* en sí -el “*allí-vocado*”. Conjugando su visión adelante al ímpetu “*in-ex-sistenciador*”, el hombre futuriza, forja *pre-figuras* de humano ser y proyectos de *vecindad*. Las fórmulas conceptuales de múltiples futuriciones luchan entre sí, reajustándose y acendrándose en los encuentros. Con tan sutiles hilos se teje -destejiéndose a veces, vaga e imprecisa para los hombres en lucha, con efectivo imperio sobre el hombre histórico -la *humanitas* o vocación común de ser. Una novedosa *vecindad humana* vendrá al mundo por obra del hombre nuevo, no sin entrañable conmoción del *ethos* como morada. Claro está -nadie podrá dudarle-, esta actividad futurizadora funciona a la luz del espíritu; pero no es menos cierto que el impulso inicial -afirmémoslo con vigor- en modo alguno podría gestarse en el “*ahí-mostrenco*” -por realizado, de clara índole *resistencial*-, sino justo con energía del “*aquí-propio*” de su pregnante originalidad, de su presión por toda la dimensión vertical humana. En la cima del hombre -que agudizan las dos corrientes dialécticas- toma forma espiritual dicho impulso, busca *más allá de la vigencia* -en el “*allí-vocado*”- nuevas soluciones y reajustes, *pro-fetiza*, *pre-dice*, *in-venta*. Y pues el puro *con-sistenciar* sería vano, la *idea* tórnase *creencia* real, desciende entonces al *ethos* como morada desde el cual se insinuará en las nuevas generaciones por el basamento de la *nostridad*.

Naturalmente, este “*allí-vocado*” quédase en abstracto decir. Lo califico así en congruencia con sus correlatos existenciaros estructurales. De hecho, lo que ciertos espíritus egregios *pro-vocan* irá especificándose al choque entre el “*ahí-mostrenco*” y la espiritualización del “*aquí-propio*”; se entiende, el de irreprimible originalidad. Las ideas pensadas solo brotan *desde las cosas*, meras chispas al golpear pedernal cósmico. En rigor, el “*allí*” de este existenciario no está en parte alguna, por escondido, parece utópico y ucrónico. Pero el hombre, desde el ápice de su subjetivo espiritualizarse, posee la sorprendente capacidad de eludir la vida, toda realidad espacio-temporal. Y no solo la elude retirándose de

ella, retrocediendo al fondo de sí mismo, hacia la conciencia -siempre en contacto *intencional* con las cosas-, sino que, en cierto segundo grado de esta anátesis alza la mira, apunta ahora el visor de la conciencia a la *in-existencia*, a lo ideal. Llamó Ortega *ensimismarse* a este inesperado recurso del *tecnita* por el cual se autoniega en cuanto artesano, pues deja de hacer y manejar realidades para sumirse en acrisolado arrobo de idealidades. Conviene advertir que este poder de utopismo es *parcial* y *condicionado*, jamás equivale a ceñida toma de contacto con la eternidad. En efecto, la extraordinaria eficacia del ensimismarse condujo, durante siglos, al enorme error de entenderle cual auténtico viaje a lo absoluto. Fueron los griegos -descubridores de lo *intemporal*, algo muy diferente a lo *eterno*- quienes cayeron originariamente en dicho error, justo en su forma más inmediata y propiciadora, al suponer arbitrariamente que *lo real es lógico*, cuando en verdad *lo único lógico* -es decir, ideal, idéntico, utópico- *es el pensamiento*, la etérea reliquia del ensimismarse (7). Y aun así, tal *logismo* nada tiene de absoluto. Por lo pronto, *lo pensado* en el ámbito de lo posible apunta en función de la realidad aprehendida. El pensamiento, aunque en su grado máximo de abstracción parezca en vilo, cual montado al aire, siempre se apoya en lo circundante, en su lugar de origen. De otra parte, *el pensar* mismo permanece *condicionado* por su axiomática histórica de base, o sea, por el “*sujeto-externo*” y la estructura categorial que le informa, por el *ethos* como morada. Tal *ethos*, en efecto, “*es*” *sujeto* en la dual manera que todo *sujeto* lo es: como estructura formal y como foco sistemático de esencias y valores. El pensar individual va perfilando, en base al pensar genérico del *ethos*-morada, sus propias matizaciones categoriales y los peculiares contenidos de visiones y preferencias. Y ya sabemos que ese *ethos*-morada, trabajado en equipo, se independiza, va creciendo, tesaurizándose, perfeccionándose. No hay, por tanto, *razón pura* alguna -y en tal error ya estaba el griego de la manera más ingenua, es decir, sin saberlo-, sino múltiples estructuras racionales enraizadas, condicionadas por la que -acaso en abusiva imagen- llamamos *razón histórica*. Dicho de otro modo, cuanto en verdad hay ahí -con plena *resistencia*- son múltiples *estructuras de racionalización* -mediante esas *funcionalizaciones* precisadas por Scheler, aunque no a partir de lo

idénticamente dado, sino de las precarias *consistenciaciones* forjadas por los hombres con toda urgencia, desde el sordo y opaco comportarse de las cosas-, y las derivadas *aprehensiones* de tales estructuras cambiantes. Sucede cual si lo visto -por emplear otra imagen- sirviera de lentes para un nuevo mirar. Compréndese así que lo posible, lo ideal pensado, sea efectivo recurso del hombre “*para*” *su vida*, para el indeclinable construir *vecindad*. Ahora bien: justo por ello, solo puede ser aplicado en los límites de tal *relación* vital. No todo lo posible será bueno ni hacedero sin más. Así como lo posible al pensar se ajusta a la condición de *lo ya pensado*, lo hacedero depende de *lo hecho*. Este andante racionalista del hombre queda pautado por las reservas de realidad, por las formas incorporadas *desde las cosas* al sujeto, o sea, las subjetivadas. Desde la estrecha y ceñida situación racional se continúa *ob-yectando* nueva *realidad* -de origen artificial- en torno, y esta servirá de escalón a nuevas *funcionalizaciones* superadoras del instrumental aprehensor. Y así sucesivamente. Al compás de esta doble dinámica crece el espíritu, se va cumpliendo la frágil promoción ontológica del hombre, se explaya ese ámbito “*con-sulto*” que hemos llamado *vecindad* -algo siempre en vilo, en precario, condenado a incesantes reajustes, y no obstante siempre *ahí*, imponiéndose en cuanto requisito-. Sin la *vecindad in-ventada* -obligada a venir- por el *tecnita*, sería imposible nuestra vida. El inicial acto de Adán, en la misma frontera del Paraíso, no fue el de amar, comer o dormir, sino un súbito arranque de gigantesca *in-vención ante y contra* la Naturaleza, su enemiga.

Al “*allí-vocado*” se apunta, por tanto, desde el “*ahí-mostrenco*” y por obra de la espiritualizada forma cimera del “*aquí-propio*”, justamente para lograr *vecindad* más acogedora y de mayor abrigo, para *trans-vivir*. Pero ya sabemos que, en rigor, no está “*allí*”, sino *dentro*, por los recovecos oscuros de la cordial entraña. Cuando asoma, adelgázase en *idea* de una mente que *con-voca* a *con-vento*, para *con-siderar* el *sideral in-vento* (8). En esta *co-elaboración va tomando cuerpo, realizándose*, cierta *creencia* especialísima, pues no implica fe en lo *real*, sino en lo *posible*, la cual arrastra a los hombres y de mil modos los compulsa a conferirla estofa real, material humano. La he llamado *humanitas*. Por su vigor y cercanía al futuro, en tal ámbito gira el gozne más efectivo para la histórica supe-

ración y su andamiaje, la *vecindad*. Sin *humanitas*, los forzosos cambios de cuanto está lanzado al tiempo advendrían solo desde la temporal corriente; o sea, injustificados, fugaces y *ad-cidentales*, caedizos desde fuera, en albur, al azar. Funciona, pues, como máxima garantía del humano tecnificar, de ese arte -exclusivo del hombre- consistente en saber llevar las riendas por la carrera de la vida. Desde la *humanitas*, precisamente, cobra sentido el *derivar* resistencial y el *conducir* insistencial, que Scheler subraya, calificándoles de astuta supremacía del espíritu. Ya se ve, al paso: en esa típica impotencia del espíritu no hay solo menesterosidad, sino entrañable riqueza. Es que el espíritu no es nada sin la carne y sus funciones, necesita encarnarse -él, el espíritu, y no solo el hombre-. Y se encarna *concitando* creencias prospectivas en la *unidad de acción pro-ventora* llamada *humanitas*. Ciertos individuos geniales saben perfilar ideas tan pregnantes que contagian humana fe, tórnanse creencias sintetizadas luego en cierta unidad de acción vocacional, logran esa *real* aunque *huidiza pre-figura* del hombre que es la *humanitas*. Obsérvese que en está todo va implícito: la búsqueda de apoyos resistenciales, el *derivar* y *conducir* del espíritu, ¿no se dan por sí mismos, desde dentro del sistema? Solo el inicial modelar del futuro representa un *novum*; y proviene del genio que supo inventar la idea. Ahora bien: ¿qué o quién garantiza tal supremacía del espíritu?

Estamos en el punto neurálgico de esta meditación. Los hombres -algunos espíritus especialmente dotados- son capaces de inventar futuro, ceder vigor visual, infundir su fe en la *conveniencia* de tal *invención*. Resulta posible por necesario, pues el hombre, en cuanto género, es plástico, debe de autoformarse quiera o no, de sí y por sí mismo le ha de *venir* la forma “*con-sulta*” de su futuro. No hay en esto novedad alguna. Me atrevo a decir que, en el fondo, siempre *lo ha “sabido”* el hombre, aunque no fuere conceptualmente consciente de ello. Por lo pronto, *siempre ha procedido así, futurizándose*. La raíz de toda educación se alimenta de esta condición humana y de este eterno “saber” de ella por el hombre. Las culturas más primitivas lo han practicado. ¿Qué han sido la magia y los mitos, sino artificios técnicos de esta actividad creadora de *vecindad* y de *autoformación* humana? Como ha comprendido, desde luego a su

modo, el holandés Van der Leeuw, el mito constituye el básico elemento estructural en la mentalidad de los grupos humanos, es *palabra* que deviene *acción* por virtud de su repetirse -de su *insinuarse* en el hondón del alma, diríamos nosotros-, hasta incorporarse a lo real, devenir *cosa*. “El mito -escribe- es así una forma esencial de orientación, una forma de pensamiento; mejor aún: una forma de vida.” Solo que esta *forma de vida* carece en el primitivo de primerizo perfil racional, se gesta espontáneamente, se dice y repite porque *se vive*, y eso es todo. Como afirma Leenhardt, comentando a Van der Leeuw, ya *está ahí* antes de haber cobrado su inmovible fórmula. Con sus propias palabras: “El mito es sentido y vivido antes de ser intelectualizado y formulado. Es la palabra, la figura, el gesto que circunscribe el acontecimiento en el corazón del hombre -emotivo como un niño- antes de ser recitado fijo.” Con mayor claridad: “En el mundo mítico, el espíritu se apoya sobre el mito para fijar una realidad humana, un acontecer; y el mito crea esos comportamientos gracias a los cuales la conciencia se libera y se opone a la simple receptividad de los sentidos” (9). Ya se adivina al sesgo de esta tesis de Leenhardt, al menos por su fondo, que en la entraña del mito funciona un “*in-ex-sistenciar*” seguido del inevitable “*con-sistenciar*” fáctico -no elevado a conciencia, desde luego-, y el cual esquematiza rígidamente, con la tardígrada secuencia de esos tiempos misonéistas, cierta figura de ser *artificial*, hasta “*re-sistenciarla*” ahí, sobre la nuda realidad que les cupo en suerte. Aunque reacio a descubrirse ante la humana comprensión, tal proceder no ha dejado de ejercitarse siempre. Que los sofistas griegos fueran los primeros en apresarlos conceptualmente -si bien en los estrictos límites de sus consecuencias prácticas-; que, además, lo formularan como *cultura*, débese exclusivamente a la férrea ley del paulatino saber del hombre sobre sí mismo, de su lenta, constante penetración por sus fondos recoletos (10). La pedagogía ha insistido siempre -diríase que casi sin sospecharlo- en la vaga intuición de la plasticidad humana y de su forzoso autoformarse ontológicamente. Cuando Fichte -un genio *político* en el más alto y estricto significado de este adjetivo- comienza a perfilar su idea de la *alemanidad*, movido por el enorme afán de crear toda una nación, de salvar a un pueblo y su destino, lo primero que considera y

propone es un “plan educativo ...como único medio de hacer revivir la nación”. Y sondea dicho plan a mayor profundidad que la pedagogía entonces en uso, acercándose para ello a la concebida por Pestalozzi. Pero no deja de advertirnos: “El arte de formar hombres está aún por hallar; este es el problema de la nueva pedagogía” (11). Sus famosos *Discursos* de 1807 tienden, precisamente, a planificar esta acción formadora. Pues bien, todavía hoy nos sentimos obligados a repetir, casi con las mismas palabras de Fichte, que dicha pedagogía radical, realizadora del ser humano y de su *vecindad*, no ha logrado cobrar clara y definida forma conceptual. Poseemos, sin embargo, algunas bases metafísicas entonces desconocidas. Vemos, además, su forzosidad; precisamente, al sesgo de esta hemos descendido a profundas raíces. Creo, en consecuencia, que ha llegado el momento de encararse de veras con tal quehacer. Más aún: resulta tarea urgentísima, pues no solo padecemos una crisis histórica de extraordinaria envergadura, sino que su peligrosidad -sea dicho sin reservas ni distinguos- es la mayor de cuantas han sufrido los hombres a lo largo de su tormentosa historia. En otro lugar he llamado a esta ciencia, de veras autoformadora del hombre, *Ethología* (12). Pero no me pertenece la palabra misma. Hace más de un siglo -exactamente en 1843- la usa John Stuart Mill en la primera edición de su *Sistema de Lógica*; por cierto, para nombrar una *ciencia nueva*. Hay, sin embargo, grandes diferencias entre los presupuestos y posibilidades, e incluso en el mismísimo campo objetivo, de esa nueva ciencia, postulada por John Stuart Mill, y el enfoque nuestro al fundamentarla. Merece la pena acercarnos al suyo para comprobarlo (13).

§ 43

Postula John Stuart Mill la *Ethología* en la parte de su famosa *Lógica* dedicada al estudio de métodos idóneos a las *ciencias morales*, que así se llamaban entonces. Comienza preguntándose: ¿Están sometidos los actos del hombre a la ley de la causalidad? ¿Podrá haber otras ciencias que las naturales y exactas? ¿Qué se entiende por leyes del espíritu? Ya se comprueba, por la índole misma de estas preguntas, que Mill intenta

destacar cierto ámbito nuevo en la ciencia, pues insinúa una serie de actos peculiares al hombre y no asimilables a fenómenos físicos. Para asentar su repulsa al fisicalismo, en tal sazón dominante, somete a severo análisis el supuesto determinista. Este puede resumirse así: “El carácter del hombre ha sido formado *para* él y no *por* él. Inútil, pues, lamentarse por no tener un carácter diferente. No cabe el poder de modificarlo.” Y Mill exclama: “Pero esto es un gran error. El hombre, hasta cierto punto, tiene el poder de modificar su carácter. Que haya sido en último análisis formado *para* él, no significa que no haya sido formado también y en parte *por* él como agente intermediario. Su carácter está formado por las circunstancias de su existencia -comprendida en ellas su organización particular-, pero su deseo de darle tal o cual forma también es una de esas circunstancias, y no la menos influyente” (14). Desde dicho margen de libertad -sin negar por ello la serie fáctica y circunstancial- se posibilita una ciencia educadora del carácter. ¿Cómo sería esta ciencia? ¿Acaso, una ciencia exacta? Ante todo, considera Mill muy importante una previa puesta en claro: no son *exactas* las ciencias de ciertos fenómenos naturales; por ejemplo, esas por las cuales puede predecirse -con pequeñísimo margen de error- el curso de los astros o el horario de las mareas. Para lograr tal exactitud de hecho, a las citadas ciencias les basta con vincular *deductivamente* “predicciones que se verifiquen *casi* siempre” y “proposiciones generales que sean *casi* siempre verdaderas” al *natural fundamento de donde vinieren*. “En otros términos: puede decirse que la ciencia de la naturaleza humana existe en la medida en que las verdades aproximadas, que constituyen el conocimiento práctico del hombre, puedan considerarse corolarios de leyes universales de la naturaleza humana, en las cuales reposan” (15). No sería la materia, claro está, sino el espíritu, el objeto inmediato de tal ciencia, si bien en su idea de *espíritu* queda eliminada toda reliquia metafísica: “Entenderemos por leyes del espíritu las de los fenómenos mentales y los diferentes sentimientos o estados de conciencia en los seres sintientes.” En suma: el *espíritu* se adelanta, exactamente, como sujeto de tal sentir. Y este sujeto trasciende lo fisiológico: “Los sucesivos fenómenos mentales no pueden ser deducidos de las leyes fisiológicas de nuestra organización nerviosa.” En consecuencia: “Existe una ciencia

del espíritu distinta y separada.” La *Psicología* se justifica como ciencia independiente (16). Ahora bien: ¿cuál será su estructura lógica? *Prima facie*, cabría entenderla a modo de ciencia *inductiva* con leyes empíricas obtenidas por mera generalización *a posteriori*, careciendo por tanto de garantía ajena a los límites de observación. Pero ya se ha sugerido que también cabe fundamentar dichas *generalizaciones* en leyes *universales* de la naturaleza humana. Mill concibe así esta posibilidad: las leyes empíricas pueden ser *explicadas*, referidas a *leyes causales* de las que sean consecuencia. En estas últimas leyes, en las causales, aparecen las verdades realmente científicas; son la *base de la psicología como ciencia*. Esta relación legal entre ambos niveles deviene fundamental a los fines perseguidos por Mill, pues posibilita justamente la *Ethología* en cuanto ciencia “exacta”. Tal ciencia se asienta en este fundamento: “existen leyes para la *formación del carácter*”. Y como son dichas leyes las productoras de conductas, “de esas leyes debe partir toda tentativa racional para la construcción de una ciencia concreta y práctica de la naturaleza humana”. Una vez determinado el *objeto* de la *Ethología*, pasemos al método. Pocas líneas bastarán. Pues se consideran hechos con alto grado de complejidad, el proceso inductivo no es viable, no cabe aplicar el método experimental. Aparte lo complicado de las observaciones y experimentos posibles, jamás se alcanzaría plena y escueta *explicación* de las generalizaciones resultantes; o sea, un auténtico remitirse a leyes causales. No hay opción, por tanto; el único método a seguir será el *deductivo*. Con sus propias palabras: “Brevemente, las leyes de la formación del carácter son leyes derivadas, que resultan de las leyes generales del espíritu” (17).

Al paso que fija el objeto y su método, obtiene la ciencia fundante: la *Psicología*. La definición de Mill revela la excesiva importancia que le concede: nada menos que “ciencia de las leyes fundamentales del espíritu”. En el fondo, originase desde una confusión de estratos, que torna comprensible su asentar en lo psíquico la nueva ciencia postulada. A esta le da “el nombre de *Ethología* o Ciencia del Carácter”, en recuerdo de la vieja expresión *ethos*. Como *ciencia ulterior* a la psicológica, “determina el género de carácter producido, conforme a esas leyes generales, mediante un conjunto cualquiera de circunstancias físicas o morales”. Y justo por ser

ulterior a la Psicología, la considera Mill “ciencia exacta de la naturaleza humana”, guiada por “leyes reales”, no empíricas ni aproximativas. Con cierto aspecto paradójico -que se aclara por lo ya adelantado-, expresa Mill: “Mientras que, de una parte, la Psicología es, entera o principalmente, una ciencia de observación y de experimentación, la *Ethología*, tal como yo la concibo y conforme he subrayado, es enteramente deductiva. Una tiene por objeto reconocer las leyes simples del espíritu en general; la otra trata de seguir su operar en las combinaciones complejas de circunstancias. La relación de la *Ethología* a la Psicología es muy análoga a la de las diversas ramas de la filosofía natural con la mecánica.” E insiste, añadiendo al paso nuevas precisiones: “La ciencia de la formación del carácter es una ciencia causal”; las leyes causales correspondientes son las leyes simples del sujeto, es decir, las más generales; de ellas se *deducen* los *axiomata media*. Estos eran de gran importancia para Mill; remitiéndose a Bacon, asegura que los *axiomata media* constituyen el principal valor de una ciencia. Y realza estos axiomas precisamente como *primeros principios* de la *Ethología*. “En otras palabras, la *Ethología*, que es ciencia deductiva, es un sistema de corolarios de la Psicología, ciencia experimental.” Ya está concluso el perfil epistemológico de esta nueva ciencia. Solo que J. S. Mill, en modo parejo a Fichte, se ve forzado a confesar: “La *Ethología* aún está por hacer” (18).

Tal como ha sido expuesta -en cerrado seguimiento a Mill- la *Ethología* o “Ciencia del Carácter” queda *adscrita al ámbito de lo psicológico*, si bien solo funciona a determinado nivel de dicho ámbito, el del *carácter*. Y en tal enfoque, sin duda debe afirmarse que esta ciencia no solo es posible, sino existente, e incluso goza amplio desarrollo y abundante bibliografía. Desde luego, debemos añadir que no siempre han confesado sus investigadores dicho origen, acaso porque desde Wundt -y a su propuesta- se la ha llamado *Caracterología* (19). Por lo demás, Mill no limitaba tan estrechamente la nueva ciencia postulada. Afirma, en efecto: “corresponde al arte de la educación, en el sentido más amplio del término, comprendiendo en ello la formación de los caracteres nacionales y colectivos” (20). Nos habla, además, de una “*Ethología política* o teoría de las causas que determinan el carácter propio de una nación o de una

época”; y precisa al caso que en tal enfoque debe entenderse por *carácter* “las opiniones, sentimientos y hábitos de una nación” (21). Como se advierte, esto le acerca al problema de la llamada *psicología de los pueblos*. Por tanto, su modo de concebir la *Ethología* resulta de mayor amplitud que el estricto enfoque de *psicología diferencial*. No debe olvidarse, sin embargo, que este derivar temático fue adjetivado por él como *ethología política* -o sea, ensanche o aplicación a lo político de la *Ethología* misma-; por lo demás, apenas desarrolla dicha mención en brevísimas líneas.

De hecho y pese a estos atisbos, la *ethología* de Mill redúcese a rama especializada de la psicología; y tanto por su *objeto* -el carácter- como por su *perfil epistemológico*, pues sus principios corresponden a los *axiomata media* de esa ciencia. Parte, además, de un viejo supuesto: el de *naturaleza humana*. Y esto me parece gravísimo, decisivo. Desde tal base, en efecto, cuanto varía en el hombre sucede al margen de su *esencia* limítase a los aspectos *accidentales*. Desde luego, Mill realza el supuesto con insólito enfoque, desde cierta coyuntura que explicaré. Como en siglos anteriores dicho presuponer gozaba plena vigencia, los pensadores lo ignoraban. Pero en la época de Mill ya no era posible cerrar los ojos pues en lugar del supuesto se interponía el problema. Obsérvese que lo problemático tiene algo de inoportuno: su momento de aparición es reconocible por detectado a regañadientes. Dicho en plata, brota por sí mismo, sin intervención del pensador, en contra suya. Todo problema auténtico, en efecto, cumple lo que la etimología del vocablo sugiere: nos es lanzado. Por venir de estorbos, traba nuestros pies, nos detiene. Y en lo vital, detenerse equivale a reflexionar. No por gusto, ciertamente. A su modo, la reflexión comienza padeciendo el mal de origen: pues algo nos traba, nos irritamos con ello. Es reacción muy comprensible, en la cual manejamos ambas manos: de un lado se niega o se minimiza el obstáculo; de otro, se reafirma, ahora con todo vigor intelectual, lo puesto en sospecha. Se pretende así, no sin ingenuidad, reforzar su vigencia y eficacia. El supuesto de *naturaleza humana* -con inercia enorme por su profundidad sintagmática- no podía desaparecer de pronto. Hume ya lo había sentido, fue uno de los primeros pensadores irritados por la incómoda posición. John Stuart Mill -al siglo exacto

del autor del *Tratado sobre la Naturaleza humana*- reacciona con mayor lucidez, se enfrenta al problema de cara, sopesa obstáculo y supuesto. Escuchémosle. Asegura, por lo pronto: “Hay una especie de necesidad impuesta por las leyes de la naturaleza humana, con la constitución del espíritu humano.” Cree aún en el hombre idéntico, universal, en cuanto a la estructura rectora de su espíritu; o al menos, quiere creer en ello. Pero ciertos hechos remueven su fe, le fuerzan a reconocer diferencias. ¿No influyen y mandan los mejores, no hay espíritus privilegiados que ven con mayor acierto? Para apaciguar la antítesis, reduce el obstáculo, lo califica de no natural: “es aceleración del movimiento” *histórico*. Otro ejemplo, de aspecto complementario: aunque admite ciertos “límites de variación en el desarrollo posible de la vida social”, tiende a juzgarlos advenedizos, oscuros y de origen no humano; estos desarrollos divergentes de la humanidad -nos afirma-, aparte de ser “tema del cual aún se conoce muy poco”, dependen del “influjo de circunstancias diversas” (22). En suma: para Mill varían los sucesos, las convicciones o contenidos mentales, las tendencias e incluso los caracteres, *en modo alguno el hombre mismo*. Por lo demás, su concepción del *ethos* en nada recuerda la vieja idea de morada. Mediante dicha voz, que solo destaca para nominar la nueva ciencia, entiende el modo *característico* del comportarse, lo *diferencial* adjunto a la inflexible *unidad* que es la *naturaleza humana*. Repitamos su frase básica, ahora que el comentario ilumina crudamente la tesis: “El género humano no tiene carácter universal, pero existen leyes universales a la formación del carácter.” Bien entendido, claro está, que dichas leyes *universales* -idénticas para todos los hombres- no son otras que las correspondientes a la humana *naturaleza*. Por si hubiere duda, dejémosle continuar: “Y pues son estas leyes, combinadas con las circunstancias de cada caso particular, las que producen el conjunto de los fenómenos de la conducta y del sentimiento humanos, de estas leyes debe partir toda tentativa racional para la construcción de una ciencia concreta y práctica de la naturaleza humana” (23).

Parece inexcusable en este final de parágrafo una breve referencia a Spranger. Como discípulo de Dilthey, desarrolla una psicología calificada de “ciencia espiritual”, en franca réplica a la tendencia naturalista.

Estructura y comprensión -dos nociones realzadas vigorosamente por Spranger- corresponden al polo opuesto del enfoque peculiar a Mill. Pero también Spranger habla de *Ethología*. Sus famosas *Formas de Vida*, de 1914, vienen a continuar y a enaltecer los anhelos postuladores de dicha ciencia. Expresamente lo dice: “El fin que... perseguimos es la fundamentación de una psicología científico-espiritual de la individualidad, de una *ethología* o caracterología.” Subtitula esta obra: Psicología y Ética de la Personalidad. Revélase así que, para Spranger, por su orientación espiritualista, hay entrañable mezcla entre lo psíquico y lo ético. “Con la motivación -nos dice- rozamos ya el correspondiente *ethos*.” Es más: “El carácter *mental* de un hombre, por nada está determinado tan decisivamente como por el órgano valorativo en virtud del cual vive la vida y la informa.” Sin embargo, esta *fusión de lo ético y lo psíquico* no empece la diversidad de vías metódicas, pues *no deben confundirse ambas ciencias*. En *Formas de Vida* pretende abrir una investigación “puramente psicológica” (24). A esta luz, la idea de *ethos* parece perfilarse como sistema *personal* de valores. Y sin duda está muy cerca de tal sentir. Sin embargo, por otro lado también sufre su pensar la honda huella de Dilthey. En cuanto la psicología solo puede hacerse en conexión espiritual y esta conexión tiene fondo histórico, no cabe una total abstracción de la psique. Al comenzar *Formas de Vida*, en la pesquisa de los fundamentos filosóficos, declara Spranger: “Lo subjetivo ha de destacar siempre y en todas partes su silueta sobre el fondo de lo objetivo.” ¿Supone esto un concebir el *ethos* a modo de *sujeto* espiritual *fuera* de las conciencias? También por influjo del maestro, sufre Spranger dificultades para reconocerlo así; las resonancias que el *ethos*-morada pudiera hallar en su enfoque limítanse a la condición de contenidos espirituales dispersos por la historia, a esos productos del humano hacer que, en su conjunto, trataba Dilthey -en réplica a Hegel- como espíritu meramente *objetivado*. Ya se advierte: lo *objetivo* de fondo ni siquiera lo sospecha con figura de auténtico *sujeto-exterior*. Una página de Spranger distingue y matiza tres modos de objetividad: *lo enfrentado al yo* e independiente de este, es decir lo dado por la naturaleza; lo espiritual subjetivo en cuanto *objetivado*, o sean los instrumentos, el lenguaje, las obras de arte, etc., y en fin, el *sentido*

supraindividual que alienta en tales objetivaciones. Pero ese tercer modo de objetividad no alcanza clara índole de *sujeto*-externo. Por si hubiere duda, añádase que lo califica así: algo *ideal*, en función *normativa*. Debo confesar que Spranger emplea la expresión *espíritu objetivo*, e incluso lo entiende como residuo impuro de la actividad humana, azaroso, en cierta pugna a lo normativo: “Los actos por los cuales este mundo del espíritu fue creado, no siempre fueron puros. Evidénciase en este espíritu objetivo la mezcla de un aluvión de nuda subjetividad, de normativas ofuscaciones, de contingencias y fallas.” Y añade: “representa el ambiente socialmente condicionado, el vital contorno espiritual, lo ya histórico.” Sin embargo, el hombre sabe “cómo se debe valorar”. Hay un complejo de “normas espirituales, fundamento de los auténticos, objetivos y válidos valores”. Tal complejo *ideal* - “no existe en ninguna parte” es designado por Spranger como “*espíritu normativo*”. Frente a la realidad del *histórico*, el espíritu *normativo* significa “la directiva ético-cultural” que viene a salvarnos de lo *dado* y *relativo*, pues apunta a cuanto “debe advenir”. Pero tampoco la norma es absoluta: las “valoraciones objetivas”, culturales, vienen de “progresivo construir” desde una “creación de valores” (25). Reconocido todo esto, queda algo básico: lo *supraindividual* es resultado aditivo de individuos, se enfoca intermonádicamente, carece de formas propias, por mucho que compulse. Spranger insiste en tal imperio. Para usar expresiones suyas, cuanto nos guía y dirige tiene carácter de *misión*, representa cierta *revelación*. Al intermonadismo añade una ambigua trascendencia.

La difícil y equívoca posición de Spranger nos obliga a insistir. Al menos, parece de justicia recordar que en otras páginas suyas alienta una visión más suelta de lo histórico. Me refiero, entre otras, a las del ensayo *Cómo entender el carácter nacional*, escrito tras la última guerra mundial. Comienza distinguiendo tres estratos del carácter: el de la *sangre* o *herencia racial*; el *vital* o *ánmico*; el *espiritual*. En este último “se agita siempre un juicio de valor”. Y entonces, se pregunta: ¿Cómo caracterizar una nación? Sugiere cuatro posibles criterios: el *tipo humano*; los *hechos históricos*; los *productos culturales*; las *ordenaciones valiosas*. Una y otra vez confiesa las dificultades del tema. Un solo ejemplo: “*Dar una idea* de qué

es ‘lo alemán’ en el arte de Durero, está más allá de las fuerzas humanas. El propio Durero no lo ha *sabido*.” Pero adelanta -según era de prever- las ordenaciones valiosas, el “espíritu normativo”. Ya sabemos qué entiende por dicha normatividad. Diríase, sin embargo, que ahora se acentúa con mayor vigor el entronque de lo valioso a lo temporal, y sobre todo a la actividad humana. *El sistema ordenador normativo* -asegura- refléjase en las *formas educativas imperantes*. Incluso, añade: “Aquí se compenetrán, en campo importante y científico de la vida, la voluntad de un futuro y la creencia en eternos y sagrados valores.” Aunque lo de “eternos y sagrados” deba entenderse con irónico guiño, no subrayemos demasiado esa *voluntad de futuro*. De un lado, Spranger siempre ha simpatizado, en el fondo, con la concepción absolutista del valor, *viene* de ella en cierto modo y por mucho que termine negándola en sus meditaciones, del otro, tal voluntad no sobrepasa el nivel de lo individual. Finalmente, es de observar que aunque considera urgentes los estudios sobre el tema, declara también su escepticismo respecto a su valía como *ciencia*. Dos citas resumirán su sentir. Dice la primera: “En estas afirmaciones caracterológicas acerca de lo nacional, nos movemos constantemente entre juicios de valor. No deben ser sacadas fuera de este terreno.” Y la segunda mide los límites de su fe: “Me parece -y este resultado es esencial- que la caracterología nunca logrará métodos que estrictamente puedan enseñarse. Necesita llevar a cabo una *obra artística*, por medio de la cual puedan ser intuitos vigorosamente muchos rasgos individuales en una unidad, en una estructura inteligible por sí misma” (26).

§ 44

“Y ahora sí que podemos pronunciar la expresión ‘ciencias del espíritu’. Ya nos es claro su sentido. Cuando, a partir del siglo XVIII, surgió la necesidad de encontrar un nombre común para este grupo de ciencias, fueron designadas como sciences morales o como ‘ciencias del espíritu’ o, finalmente, como ‘ciencias culturales’. Esta misma variedad de nombres nos indica que ninguno de ellos es completamente adecuado para lo que se quiere expresar. En este lugar, solo señalaré el sentido en que yo empleo la expresión ‘ciencias del espíritu’. Es el mismo con el que Montesquieu habla de ‘espíritu de las leyes’, Hegel de ‘espíritu objetivo’ y Ihering de ‘espíritu del derecho romano’.”

(Dilthey: *Estructuración del mundo histórico*, 1910, cap. I, § 3.)

Vecindad humana y Ethología, hemos titulado este capítulo. Ya es hora, por tanto, de encararse definitivamente con el tema propuesto y de realzar con vigor dicha copulativa. La posibilidad de una *ciencia rectora* del *autohacerse del hombre* -y no simplemente de un *arte autorreformador*- solo puede darse en estrecha coyunda de tal ciencia con los problemas de la *vecindad humana*. Por esta se entiende la artificialidad construida por el hombre para tornar habitable la esencial inhabitabilidad de la nuda naturaleza. Recuérdese que, a tal fin, necesita ir creando una *avanzada* de humanidad *fuera* de sus fronteras carnales, la cual forma parte -justo como basamento- de esa misma artificialidad. Hemos designado dicho puesto de avanzada -creación del hombre y elemento ontológico suyo al mismo tiempo, por paradójico que parezca- mediante la expresión “*ahí-mostrenco*”. Es su modo de persistir en cuanto *homo*, ascendiendo al paso sobre sí mismo, conservando el ascenso al través de los tiempos, posibilitando nuevos avances. Por la *traditio* de ese espiritual “*ahí*”, cada generación es mejor -o puede serlo, en principio- que la paterna, como ya había adivinado Homero. Y desde tal avanzada de combate con la naturaleza, va creando -en segunda instancia- cierta *materialidad humanizada*, que suele llamarse *mundo*. Mundo y “*ahí-mostrenco*” son, por tanto, partes constituyentes, a enfoque ontológico, de la histórica *vecindad humana*. Sin embargo, aunque figuren como fundamentales

en esta *vecindad*, en modo alguno la agotan. Hay en ella elementos *naturales humanizados*. El fuego y el agua, por ejemplo, justo en cuanto *dominados por el hombre* -y no como fuerzas elementales que le asalten- forman parte de esta trabajosa y *dramática* artificialidad (27). ¿Por qué, pues, destacamos el *ethos* en el sentido de *morada*, hasta el punto de considerarle esencial a nuestros fines? ¿Y por qué no mantenerse dentro de los estrictos límites de la pedagogía?

No será difícil responder a estas interrogantes. Baste realzar que la *Ethología* tiene afanes más hondos que los meramente pedagógicos. Nadie duda de la excelente labor del buen maestro, aunque en los superficiales límites del *ethos* subjetivo, sobre los contados discípulos que le rodeen. Pero la ambición de la *Ethología* es mucho mayor. El pedagogo que no se limite a *informar*, pues deja su huella *formadora* en los jóvenes espíritus, solo opera por la capa más visible del *ethos*, al menos conscientemente. La *Ethología*, en cambio, pretende llegar al profundo basamento y extender su acción reformadora a grandes grupos humanos. Para ello debe operar *más allá de lo individual*, justo en el ámbito externo del “*ahí-mostrenco*” desde donde se perfila el trasfondo histórico de la *vecindad*. Como ya sabemos, tres dimensiones palpitan en el “*ahí-mostrenco*”. Dos de estas dimensiones son *reales* en sus contenidos -el *sintagma* profundo y el *ethos* superficial-; la tercera -que hemos llamado *humanitas*- tiene contenido *ideal*, aunque sea *real* el enfoque mismo de tales idealidades. La dimensión sintagmática sirve de plataforma a la unidad dinámica de todo el sistema; vamos embarcados en su deslizarse ineludible e inobservable. Cuanto en definitiva aflore de los sintagmas, solo se objetiva al hombre en lejanías históricas y al sesgo de cierto modo gnoseológico: el de *mención fundada*, es decir deducible. Para este autoconocer, en efecto solo “es” lo que ya “ha sido”; cuanto se entrega a la mente captora prodúcese en el justo umbral del transmontar tal mente sus formas categoriales. Nuestro sintagma, por tanto, quédase en gran medida -exactamente, en la de los límites de vigencia-, invisible a los enfoques humanos. Y en cuanto a su entidad profunda, ni siquiera sabe de sí. Sin embargo, es posible “*deducirle*” por sus extremos. De un lado, a partir del sintagma anterior, en reconstruido *punto* con la “*subjetividad*” penúltima, la ya

objetivada. Cuando lo inactual, las reliquias anacrónicas, ofrecen *comprensión* bastante merced al ejercicio del “sentido histórico”, resuman cierto *logos*, se revitalizan hasta cierto punto, si bien esta prestada vigencia no funciona en base ontológica, sino a sesgo gnoseológico. Tal inteligibilidad de formalidades apunta súbitamente a nuestra vigencia categorial, ilumina por reflejo el hondón del sujeto mismo. Prodúcese entonces un metódico *re-hacer*, cierta *re-funcionalización dirigida*, siempre en tensión intelectual, limitada al estricto espíritu investigador. No hay otra escuela para el buen historiar. Pienso, claro está, en los historiadores de buena ley, no en simples eruditos entre carcomas y polillas. Ortega ha perfilado casi gráficamente el beneficio espiritual de esta actitud investigadora: “Representa -nos dice- la *máxima* evasión de sí mismo que es posible al hombre; y a la vez, *por retroefecto*, la *última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar*. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado, y por tanto sus límites, *descubre, por repercusión, los supuestos tácitos sobre los que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues, mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y esta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos*” (28). A tales refinamientos llega la capacidad tecnificadora del *tecnita*. El otro extremo, por el cual se torna *deducible* el sintagma, no mira atrás ni utiliza el *sentido histórico*; implica conjunto esfuerzo de inmersión en lo actual y de vuelo prospectivo, que más bien compromete al filósofo. El punto de apoyo para proceder a tal deducción -el *de* del *ducir* o conducir-, consiste ahora en el cúmulo de *efectos* desde el sintagma mismo, y justo en ese límite especialísimo donde la estructura categorial se pone a prueba con el agua regia de la realidad. Se ha reconocido a fondo con ocasión de las recientes crisis de fundamentos en las ciencias. Sin embargo, claro está que no por ello se reforma sin más y de golpe el común sistema categorial que nos informa. Nada humano se arranca de cuajo. Con la agudeza que le distinguía, ha detectado Bachelard, en las mentalidades científicas, vivientes *perfiles epistemológicos* donde no faltan las más remotas reliquias del pasado. Las formas mueren de pie, como los árboles; persisten oscuras presiones desde el abismo del sintagma. En cambio, esa dimensión superficial a

que aludíamos, la del *ethos*-morada, no obstante ciertas depresiones y altibajos -por lo demás, de fácil acceso-, toma fácil figura objetiva a la comprensión, insinúa su imperio incluso al nivel del sentimiento -lo cual no empee cierta repulsa superadora en algunos hombres, los mejores, así como la ignorante entrega de la mayoría-. De ahí su inapreciable valer a nuestros fines. Realzada su importancia, llegó el momento de precisar esta dimensión *ethológica* al máximo posible.

Comencemos con una distinción. No debe confundirse el *ethos*-morada con el llamado “*sujeto-exterior*”. Ya hemos dicho, por lo pronto, que este sujeto no se visualiza sin más, pues adentra sus raíces por la dimensión sintagmática. Con toda la plenitud de su efectividad ontológica, irrumpe desde los profundos senos de la remota evolución humana. Como objetividad ante la mente, solo se da en el modo de noción *mentada*, tras la dura labor que hemos señalado. Consiste en la estricta estructura formal de veras vigente en determinado tramo histórico, cualquiera que este fuere. Las *consistencias predicativas* espumadas desde lo real por algunas mentes individuales, una vez comprobadas en su validez, reconocidas por general consenso, se *funcionalizan* a su idóneo nivel jerárquico en el “*sujeto-exterior*”. Y ya funcionalizadas, dominan el *dinamismo trascendental* del sujeto, topamos con ellas por los entresijos reales, cual si desde la realidad se alzaren. Por eso, justamente, parecen indubitables, axiomáticas, incluso absolutas -aunque, en rigor, los *axiomas* siempre son tales *desde dentro*, en cuanto constituyentes de la unidad misma del sistema; por lo mismo, *relativos*-. Así confirmadas, las creencias tórnanse *reales*, son realidad. No estará de más insistir. La creencia resulta el más peregrino engaño a los ojos. Y la más sorprendente realidad. Siendo nuestra, la vemos fuera. Y procede como realidad en sí, justo por su inmediatez categorial a nosotros. Es que, en definitiva, *somos* nuestras creencias, las convertidas en *formas* categoriales del espíritu, en *inmediato* instrumental para aprehender la realidad. No por ello se reduce esta a fantasía. Lo curioso de estas ficciones y engaños es su eficacia: iluminan nuestro ámbito para ver mejor y de veras. En efecto, mediante dichos instrumentos penetramos por lo real y más profundamente de cuanto sería viable con instrumental ya inservible. Propician así nuevas “consis-

tenciaciones” -es decir, nuevos *inventos* mentales-, por cuya merced lo real aflora nuevas riquezas. En suma, la manera de adentrarse por la realidad misma implica ingenioso esfuerzo del *tecnita*, su artificiosa *invención*. La realidad “es” -se entiende: queda *descubierta*- en los exactos límites de lo *inventado*. Tal paradoja es insalvable. No pertenece al pensar ni al decir, sino a la ontológica condición dialéctica de la realidad misma. Y esta es *dialéctica* precisamente por *real*, por estremecerse desde un *ahí* y fluir por el *ahora*; o sea, por padecer su estofa la ameibidad a tal presión, que “es” tiempo en su entraña, incansable irrumpir. Pues bien: la unidad sintética -no la mera suma- de tales *funcionalizaciones* genera cierta *comunidad categorial* impuesta básicamente a los individuos que convivan en su ámbito, cierto enfoque, estilo común, un *acorde* aprehensivo. A esta perfilada manera en el modo de encarar la realidad, redúcese, con toda exactitud, el llamado “*sujeto-externo*”. Pongamos un ejemplo; sin demorarnos, ágilmente. Por causas complejas que ahora sería fastidioso dilucidar, y más o menos desde Nicolás de Cusa, aunque hay justificados impulsos que pasan por Ockam, prodújose en la cultura europea el predominio y vigencia de una categoría básica para el aprehender y ordenar: la que suele calificarse de visión atomista. Y demostró en modo óptimo su valía, pues al sesgo de su estilo nació la ciencia moderna. Las primeras señales de eficacia se percibieron en el sector de la física; después, mediante sucesivas extensiones de su imperialismo categorial, dicho esquema vertebró las restantes ciencias, incluso la más humana de todas, la psicología. Con ingenuidad conmovedora, en cuerpo y alma se entregó Hobbes a esta última tarea. De pronto, súbitamente, nuevo cambio de ruta. A finales del siglo XVII, por los años que medita Leibniz, se palpa el germinar de otro estilo, el organicista, vencedor y pujante en Dilthey. Apenas parece necesario sugerir el nuevo imperialismo de esta otra *categoría cardinal*, por patente en todas nuestras ciencias actuales. Por lo demás, ahora solo importa destacar la *real* pregnancia de los *estilos* y su garra, esa enérgica e insoslayable imposición que les caracteriza a lo largo de cierto tiempo. Y ello, únicamente para visualizar mejor la extraña forma ontológica del “*sujeto-externo*”, que así domina y procede -sin ser realidad originaria y en sí- como *real*

unidad “subjetiva”. Ahora bien: este “*sujeto-externo*”, en real vigencia lo *somos*, no lo *tenemos*. Lo *tenido* lo tiene alguien: el sujeto de la tenencia. *Lo que somos*, en cambio, coincide plenamente con el sujeto, se identifica con él, cae del lado opuesto al de la cosa tenida. Solo en lejanía histórica -cuando ha declinado cierta vigencia- puede pasar, un modo de ser sujeto, a objetividad enfrentada para otros sujetos; sobre el propio modo “sujetual” de ser, únicamente la trabajosa *mencción* logra deducir ciertos aspectos. Con limpio giro lo expresó Scheler: “El hombre solo *conoce* en sí lo que él ya no es, jamás lo que es” todavía (29). Y debe recordarse al caso que el modo de ser humano se adentra profundamente por lo histórico. En cierto sentido, no solo se es en el presente: vivimos por dentro un basamento enorme de pretérito. No se arrastra en herencia, nos domina por tradición. Comienza por estar *ahí fuera* de las conciencias, en incesante ir y venir del haber tradicional. Solo que lo vigente, cuanto *tiene vigor* (*vigeo*), se impone de dos modos: con *violencia*, desde fuera y en lucha, o por artero *insinuarse* dentro, desde el profundo seno (*sinus*), en solapada suplantación. Se advierte así que ese “*sujeto-externo*” -*ex-sultante* por *in-sinuado*- es la floración última del sintagma profundo. Su campo propio de acción se esconde muy por bajo del superficial “*ahí-mostrenco*”, del *ethos*-morada. A esta luz se con creta mejor dicho *ethos*. En rigor, el *ethos*-morada carece *por sí mismo* de formalidades “sujetuales” al menos en estado puro. La oscuridad que arroja estos aspectos antropológicos no ha permitido vislumbrar que el *ethos* como morada es una primera especificación de un sujeto *concreto*, incipiente en cierto modo. Porque, en resumidas cuentas, resulta de la fusión de *formas* estructurales del “*sujeto-externo*”, de dicha pura formalidad, y de los apropiados *contenidos* en el ejercicio de tal estructura. Para repetirlo en modo metafórico -del cual debe restarse *ipso facto* la imagen visualizadora, y realzar en cambio el vacío de esta-, el *ethos* como morada es *sujeto encarnado* -sin carne, claro está-. Trátase, pues, de una primera *especificación* que materializa y da peso real al estilo aprehensor en lo “sujetual” profundo. Por eso *existe*, y existe realmente, ese *ethos*: está *ahí*, casi “tangible”, imponiendo con su peso y densidad, aparte del *vigor* de sus formas, la violencia de sus contenidos. En el ámbito de la mora-

lidad es tan enorme su presión, tan fogosamente indiscutibles sus decisiones, que se traduce en la llamada *sanción social*. Por lo demás, en todos los órdenes vitales y bajo todos los modos valorativos nos obliga. Las puras formas, a su lado parecen nociones abstractas, espectrales, por grande que sea su *íntima* efectividad. En cambio, esa primera carga de concreta realidad histórica, que el *ethos* asimila y peralta -tanto en creencias y valores como en usos y costumbres-, esa *ética* estofa que rellena cada perfil y *arqui-tecturiza* las puras formalidades, *re-presenta* algo más que las formas aprióricas, pues pesa, envuelve, arrastra. Al través de dicha carga *ética*, por tanto, podrá apuntarse al misterioso y escondido “*sujeto-externo*”, *mencionarle*. Y aun este *mencionar* carecerá de fundamento suficiente cuando falte la lejanía, pues el palpito vital del *ethos*-morada -pese a su violentísima vigencia- no siempre es visible en modo claro y distinto, no manifiesta sin más por su piel toda la entraña. La aprehensibilidad del *ethos* no es fácil. Se vive, no se conoce sin esfuerzo. Conviene distinguir bien a este respecto entre *usar* y *conocer*. Al respirar usamos el oxígeno del aire, pero solo a fines del siglo XVIII toma forma conceptual dicho elemento, exactamente con la química de Lavoisier. Es más: la inteligibilidad del *ethos* exige espíritus privilegiados que por su ámbito moren. En principio, requiere plural y concitada acción interpretativa desde diversos puntos de vista. El *ethos*, por otra parte, en cuanto realidad objetiva, es síntesis de posiciones y enfoques, modificase de continuo en función de cambios parciales, alienta en los reajustes; y en cuanto expresión de un sujeto -por muy abstracto que este fuere-, en su materialidad porta compleja red de legalidades y niveles. Por si esto no bastare para realzar su íntima riqueza, debe reconocerse un factor de fondo: como ejercicio actual de determinado “*sujeto-externo*”, representa una *decisión*, cierto tomar partido que brota desde su centro respecto a la *vecindad* donde se asienta y en función de todos sus niveles *éticos*. La condición estructural de la conciencia -sugería Dilthey- implica una *co-acción* de toda la unidad en cada acto. Ahora bien, el *ethos*-morada goza de una de las dimensiones de la conciencia -*cum* y *scientia*:- la de su *intentio* a la realidad, por la cual tiene un *saber* de esta. Tal *ethos* es *con-sciente*, pues valora y decide. Le falta -eso sí- la posterior reflexividad

de su saber, la *auto-conciencia*, de igual modo que está *separado* de la materialidad cerebral y de su correspondiente red nerviosa, y acaso por ello mismo. Pero, en su encarar objetividades, ofrece el *ethos*-morada estructura muy afín a la de la conciencia en su primer grado de *con-saber* (30). De ahí que se le defina -dentro de su reducción al ámbito moral- como *sistema de preferencias*. Desde luego, al definirle así se acentúa el *ethos* subjetivo, estrechamente unido a la conciencia psicológica (31). Y como esta es, además, autoconciencia, se añade en el peso de la balanza -por error- este segundo aspecto. La más elemental experiencia demuestra, sin embargo, que hay estimaciones, decisiones e incluso imposiciones, las cuales provienen de *fuera*, emanan de un *ethos* suprapersonal, de cierta *conciencia-separada*; esta *sabe* muy bien de su idóneo ámbito real, del correlato sector de la realidad, aunque sea radicalmente ciega para sí, inexistente a sí misma. A esta luz se comprenderá mejor nuestro afirmar: el *ethos*-morada recorre todos los niveles posibles de su curiosa *conciencia-separada*, desde la categoría cardinal -la dominante y rectora por ese entronizado estilo de cada unidad- a la peculiar coincidencia de gestos, actitudes y comportamientos, sin olvidar las restantes formas categoriales y los modos expresivos de querer, estimar y sentir. La morada espiritual *recluye* al hombre dentro de tales fronteras; y estas tienden a alzarse desde los infiernos al cielo, como la propiedad romana. Por eso implica grave error todo empeño en reducirla a *producto*, aunque sea el de conspicuas actividades culturales. Y en cuanto cada *ethos* subjetivo se perfila desde la totalidad del *ethos*-morada, sin duda cabe extenderlo, por razón de su origen, a toda toma de posición, cualquiera que esta fuere en el contexto vital. Aunque el *ethos* particularísimo de cada quien repose, de hecho, sobre la conciencia psicológica, en ceñida unidad con ella, no puede ser confundido con el dinamismo de la corriente psíquica; precisamente, será lo *thésico* dominando este fluir, lo *posicional* en lo *léxico*. Y por eso se *impone* y manda.

El *ethos*-morada, por tanto, muéstrase objetivable en cierta medida, al menos en los imprescindibles límites para la posibilidad de reformas en su esquema. En cambio, el sujeto mismo de tal *ethos*, ese que hemos precisado como “*sujeto-externo*”, resulta inobjetivable por

definición pese a ciertos atisbos sueltos de su alentar por medio de procesos mencionales-, desde luego, *mientras esté en plena vigencia*. La única vía de acceso para coronar el espíritu y dominarle, pasa por fuera de nosotros mismos, recorre la *ética* morada que nos circunda. Solo por tal rodeo nos será posible *aproximarnos* a ese “*sujeto-externo*”, viva raíz de nuestras vidas, para vislumbrar a medias eso que *somos* en lo hondo. Se establecería así cierta *mención* -aunque no se *fundara* por entero- del vigente tipo histórico en la manera de ser. Con ello, indudablemente, quedan propiciadas dos cosas de gran valor: ante todo, un más justo y fiel autoconocimiento, útil en gran medida para la mejor *proyección* de nuestra *humanitas*; después, la máxima reducción posible del azar -tan dominante hoy en la colectiva forja de *humanitas*-. Con tal recurso, la subsiguiente decisión ontológica devendría más limpia y hacedera. Bien entendido que no se niega el sustancial misterio de nuestra histórica promoción. El hombre está *condenado* con rigor mayor del que suele suponerse. No solo se reduce a motor y escala de sí mismo -con la secuela de responsabilidad por su autohacerse-, sino que, para el cumplimiento del quehacer, dispone únicamente de cierto *más o menos* aproximativo. Quiere decirse, que nunca tiene a mano, ni podrá tenerlo jamás por mucho que se esfuerce, un *exacto* conocimiento de cuanto *ha sido y es*, como base para otro *exacto* perfilar el nuevo esquema vocacional de ser. Por lo pronto, no hay conexión necesaria entre dos *humanitates* sucesivas. Las decisiones vocacionales se *siguen* en el tiempo, no se *subsiguen* con pulcra *secuencia* y desde lo esencial de sí mismas. Se comprueba en la pugna generacional. Aterra descubrir -decía Bernard Shaw, en uno de sus lúcidos prólogos- lo poco que sabemos de nuestros hijos. Pero es mucho más aterrador, al menos a sesgo histórico, el obstinado desconocer de lo paterno. Y así nos gastamos alegremente la hijuela. La sustancial dialéctica de lo humano anda de por medio en esta incomprensión de las generaciones inmediatas. Por suerte, el *status* histórico se ensancha y ahonda más que el estricto *stasis* cronológico. Dada la discontinua elusión del acontecer -humano precepto de limpieza, muy afín al de olvidar-, no habría sentido sin la profunda continuidad dialéctica. Por bajo del pluralismo, necesario a la encarnación del espíritu, consérvese

cierta unidad dinámica y rectora. La mismísima actividad ontológica del hombre sería imposible si no existiera ahí, actuante aunque escondido, ese “*sujeto-externo*” que retuerce el cuello a lo absurdo. Por su realidad de fondo se posibilita el salto humano desde el discreto desgranarse de instantes al presente suprageneracional. No se niega -repito- el *misterio* que *somos*. Sin embargo, todo parece indicar que el arbitrio *ethológico* podrá subvenir en remedio de esa grave ignorancia. Aunque *aproximado*, gozaríamos de algún benéfico saber para el jadeante autohacerse, no se entregaría al azar -malévolo, en ocasiones- nuestro propio futuro. Debemos reconocer que la dimensión horizontal de nuestra *vecindad* es algo más que objeto de experiencia: constituye la única vía de acceso al ámbito donde alienta la dimensión ideal la que fecunda *humanitates*. Si el hombre no se complace en navegar a la deriva, si de veras repugna el turbio crecer y decrecer del espíritu según la ocasión le valga o el azar lo depare, tendrá que abocarse a planificar el *gozne* futurista para la promoción histórica. Solo así podrá *derivar* y *conducir* a cabal conciencia la incesante y ciega marcha de la humanidad, esa enloquecida carrera nuestra, siempre sin pausa, casi sin estrella, peligrosamente cercana al borde del precipicio. Y tal planificación -en límites humanos, claro está- solo será factible mediante la *ethología*.

Se comprende entonces que dicha *ethología* no pueda limitarse al estrecho enfoque de Mill, mucho menos al de ciertos psicólogos posteriores. Ante todo, la *ethología* postulada no se presenta como arte auto-reformador del carácter en su aspecto psíquico. Tampoco en cuanto ciencia de meros comportamientos. Su ambición es mucho más alta y profunda. Por lo pronto, aspira a ser *técnica reformadora del hombre mismo desde su originaria raíz ontológica*. No apunta, pues, a los individuos de carne y hueso, al menos directamente, sino a la viva nostridad del *ethos*-morada. Y espera que, en ciertos límites, dicha actividad sobre el *ethos* pueda repercutir favorablemente en el “*sujeto-externo*” oculto bajo los actos -lo más auténtico del hombre histórico, la insoslayable base de todos los individuos, incluso los egregios-. Con ello, por lo demás, se reajusta y mejora la *vecindad*. Esta representa, en efecto, algo más que vacías formas a nivel colectivo, incluso más que actos con el cuño de tales

formas, pues encierra también los resultados del vital hacer, cuanto por tradición se arrastra. La vecindad funciona en ámbito acogedor, que nos aloja de veras, y el cual hemos construido para subsistir. Puede calificarse de *paranatural*, en el sentido de hábil forja del *tecnita* para encubrir la inhóspita realidad, y siempre a su vera, alzada en el propio alfar de la naturaleza. La vecindad, en suma, constitúyese en *naturaleza segunda* con estofa natural, obra del hombre contra ella. De nuestra *técnica vital* va saliendo. Uno de los maravillosos artificios del tecnificar nuestro es el *ethos*-morada. Por eso nos permitirá poner en él nuestras manos: por ser “del” hombre. Y la herramienta al caso será *ethológica*. Técnica de segundo grado, fautora o protectora de esa técnica originaria del vivir, la *ethología* pretende llegar con su escalpelo hasta el palpito cordial de la ontológica superación.

¿Cómo proceder al caso? ¿Qué técnicas emplear? Recordando palabras de Fichte y de Mill, confesamos que la Ethología misma está por hacer. Añadimos, sin embargo: en nuestro caso la expectativa es realista, parece bien afianzada; no solo se ha puesto en claro su posibilidad: *la hemos fundado* -en pretensión, al menos-. Y el resto vendrá cual de por sí, como añadidura (32). Queda cumplida, pues, una previa tarea, la anunciada en el subtítulo de esta obra. Era tarea urgentísima; ya impostergable, por lo perentorio del plazo resolutorio en la profunda crisis que nos aqueja. De ahí que, al fundarla, nos movieran desvelos de efectivo humanismo, no simples afanes de teórica precisión. La Ethología postulada aspira a técnicas proyecciones de gobierno. En el pulcro sentido de esta palabra, claro está.

NOTAS AL CAPITULO XIII

- (1) Aclaremos. Para este perfilar de la libertad, me baso en el docto libro de Henri Niel *De la mediación en la Filosofía de Hegel*, 1945, muy exacto y acorde con los diversos textos hegelianos. Con Hegel -dice Mel- pasamos al extremo opuesto del voluntarismo, el cual define la libertad como libre arbitrio. Tampoco consiste en la espontaneidad abstracta de Kant, pues equivaldría a subjetividad de la razón, y sería lo opuesto a necesidad. “Para Hegel, la libertad es síntesis de la libertad (subjetividad) y de la necesidad.” De ahí, *dos inmanencias*: “La inmanencia de la necesidad a la libertad... La inmanencia de la libertad a la necesidad.” La primera implica: no puede dejar de quererse a sí misma la libertad, pues su requisito es la existencia. La segunda implica: tal necesidad del querer no proviene de un proceso racional, sino de la libertad misma, que por existente solo puede quererse a sí misma. Y Niel resume así: “En su esencia, la libertad es reconciliación con el destino.” Ya sabemos, por nota anterior, la íntima necesidad de este, para Hegel. Como la semilla, que es su imagen constante, todo acto del hombre tiende a un llegar a ser lo que implícitamente *ya era*. Dicho de otro modo: no hay *novum* en el instante del actuar, si por *novum* se entiende, no una *explicación*, sino una *complicación*. En suma: no hay en Hegel *libertad para ser desde el hacer*. El hombre *hace su destino*. ¿Cómo puede hablarse, entonces, de libertad? Una observación de Niel pone sobre la pista: “Para Hegel no hay libertad posible más que mediante la negación” (cf. la citada obra de Niel, para todas estas citas, en el cap. VI, &: *La libertad*). En modo directo: la negación nos hace libres. Ya es de por sí muy exangüe esta libertad negativa. Por lo pronto, no pone más que un negar lo opuesto, *aniquila, no hace*. Pero, en verdad, la negación de Hegel no pretende aniquilar, sino ampliar, aumentar. ¿Por qué, entonces, da libertad el negar? Justo por su ascender a lo más universal, por su promoción dialéctica. Se comprende así lo que, en modo indirecto, hay en tal tesis. En rigor, dice: es necesaria cierta libertad para negar y ascender por reasunción de lo negado. Lo cual resulta precisamente lo contrario de lo expreso. Y revela la necesidad -dentro del sistema- de una libertad *necesitada* para la promoción del ser que ya se es. La libertad de Hegel no es creadora, positiva, hacedora de ser, sino *requisito del hacerse procesal* y necesario, *recurso* para que la dialéctica real se efectúe. Llamarla libertad, por tanto, parece abusivo. El hombre de Hegel no es libre. Hace lo que tiene que hacer, exactamente como el histórico filósofo suyo, simple *amanuense del Espíritu*, escribe cuanto el gran filósofo, el Espíritu, va pensando.
- (2) Entiendo que el *resultare* latino, derivado de *re-sulto*, equivale a salto atrás, en contra. Alude a una *re-acción* promovida por lo que está ahí, y se deriva de tal pulsión. Pero el hombre es algo más que reacción. Por lo pronto, ya hay en el “*in-ex-sistenciar*” un negar subjetivo, insistencial. El hombre se mueve y *salta* también *desde dentro de sí mismo*. Otros existenciaristas cobran así figura conceptual. Sabe, en efecto, “*pre-sistenciar*”, en base a las existencias halladas en la resistencia desde

luego, pero ya en salto propio y centrado en lo íntimo. Puede “*con-sistenciar*” lo *pre-sistenciado* en su mente -dar figura *objetiva* a lo querido o deseado-. Igualmente, logra “*per-sistenciar*” la objetividad *con-sistencial* al punto de ponerla ahí como *real*. E incluso, ahora desde un nuevo salto íntimo, tiene el poder de “*des-sistenciar*” lo antes *per-sistenciado* mediante proceso destructor de realidad.

El *insulto* latino -saltar sobre, bailar, en modo figurado, nuestro insultar-, por sus elementos (*in y sulto*) sugiere, literalmente, un *saltar en o sobre*, una acción promovida *desde el sujeto* respecto a algo *ajeno*. Por eso empleo palabra tan estupefaciente, al menos de no mediar aclaración inmediata. El *insultar* hoy en uso -es decir, el desprecio y mofa, el ofender de palabra- continúa el modo figurado que ya existía en sus comienzos.

El *consultare* latino esconde su origen tras *consul* y *consulo* o consultar. Suele destacarse la raíz *cons*, de la cual también viene *consilium*. Para mí, *con-sultar* y *con-sulto* -como escribo en el texto- implica la síntesis de *re-sultar* y de *in-sultar*, lo cual no corresponde con la etimología destacada. Ruego al lector tenga en cuenta que *no hago ni pretendo hacer filología alguna*. La lengua es simple instrumento expresivo y comunicativo, y con tal fin y medio procedo. Solo por razones de precisión comunicativa recurro, pues, a etimologías y neologismos. A veces el recurso es repelente en sus resultados. Por eso, una vez cumplida su misión aclaratoria, lo dejo al margen y vuelvo a la decencia parlante. Recuérdesse la nota 12 del capítulo IV.

- (3) La idea de *tradición* es elemento importante en el pensar de Hegel. El valor de la tradición, paradójicamente, era enorme en épocas que sentían el espíritu como un don de lo alto; e igualmente se estimaba en los años románticos, cuando se sentía el espíritu inmerso de la naturaleza. Será Hegel, precisamente, quien, albacea de la Ilustración y del íntimo pálpito historicista de esta, pondrá *la historia como lugar del espíritu*. Trátase, desde luego, de un espíritu que *utiliza la historia como medio expresivo*, recurso o *astucia de la razón*; no de un espíritu real y vivo, que nazca y crezca, decline y muera *desde la historia misma*. Como dice Mel, “la construcción de Hegel se emparenta a la de Bossuet”, pues “Hegel ha racionalizado, logificado la idea de Providencia” (cf. el cap. VII, &: *Historia y Providencia*, en la citada obra acerca *De la mediación en la Filosofía de Hegel*). Sin embargo, la historia no es ajena al espíritu hegeliano, pues se va haciendo en ella. “Cuando vuelve sobre sí mismo -aclara Niel-, el espíritu reconoce que las formas anteriores, que parecían definitivamente desaparecidas en el pasado, constituyen la sustancia misma de su ser. Cada una de ellas expresa un momento particular de su desarrollo, una etapa de su proceso de interiorización. Lejos de quedar suprimido, el pasado aparece contenido por entero en la profundidad actual del presente.” Es lo que hemos llamado nosotros el *presente-profundo*. Pero Hegel -sin duda porque su espíritu ya es *en sí* inicialmente, no *pro-yecta*, sino que tan solo se *despliega*- carece de la idea de *presente-cenital*. Niel deberá estar en esto conforme con nosotros, pues escribe a continuación de las líneas recién citadas: “Aquí, como por lo demás en toda la

filosofía de Hegel, no se trata de prever el futuro” (cf. *ob. cit.*, cap VII, &: *La justificación del pasado*) La tradición, para Hegel, se queda por tanto limitada a un *haber* espiritual, no la considera basamento para un *hacer* espiritual y subsiguiente del hombre hundido en su historia. Fue, en el fondo, el mismo error de los tradicionalistas ultramontanos -De Maistre, Bonald, Lamennais-, aunque estos destacan con fuerza lo teológico original De ahí que De Maistre denunciara el hombre como “radicalmente corrompido en su voluntad y en su razón” -según resume Ferraz-, y creyera Bonald que “el individuo no es nada ni puede nada” (cf. Perraz, *Historia de la filosofía en Francia durante el siglo XIX*, volumen sobre *Tradicionalismo y Ultramontanismo*, al final). Maine de Biran, Cousin, Jouffroy y todo el racionalismo liberal afín a estos, incorporarán sobre la tradición la parte energética del hombre. Recogen así la herencia de Fichte, quien realzó con vigor el papel de ciertos individuos egregios, en los cuales se encarna la idea, lo que llama Fichte “la idea como idea”, entendiendo por esta expresión -sin duda poco feliz- un pensamiento que es *substante, viviente y vivificador de la materia*. El *novum* de la historia proviene de ellos: “Todas las cosas grandes y buenas de que dispone nuestro tiempo y ahora existen, solo se han realizado por el sacrificio de nuestros predecesores en las ideas.” Esos individuos que se sacrificaron por todos fueron: ante todo, los religiosos, después los héroes (Fichte, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, lec. IV, en curso de 1804-5). No voy a insistir en todo el movimiento individualista de la historia, en el cual descuellan los nombres de Carlyle y de Nietzsche. Tampoco en lo equívoco de la individualidad creadora, ya denunciada por Voltaire (“Para mí, los grandes hombres son los primeros y los héroes los últimos. Llamo grandes hombres a todos cuantos han descollado en lo útil y en lo agradable”, dice a Mr. Thiériot, en carta del 15 julio 1735). Solo me detendré en dos nombres bastante olvidados, sobre todo en el segundo. Para Jouffroy -muerto en 1842- el genio lo es todo: “La genialidad consiste en adivinar la víspera el pensamiento aún desconocido del mañana”. “La clave de la historia no está en la historia; está en el hombre.” Y destaca al hombre, porque, ente autohaciéndose, resulta imprevisible el curso de la historia: “La vida del hombre es un largo nacimiento.” “El nacimiento no pone en el mundo más que el ser; es la vida la que crea la persona.” “Si la humanidad girara como los astros, se podría calcular su órbita; es porque avanza y no gira que su porvenir es incalculable” (Jouffroy, *El cuaderno verde*). En cambio, el segundo -casi un desconocido- sabe conjugar ambos aspectos, la tradición y el avance progresivo, y pone además las riendas en las manos del hombre. Me refiero a Ximénès Doudan (1800-1872), preceptor de la familia De Broglie, coetáneo de la gran generación romántica francesa, autor de una obra -*De las revoluciones del gusto*, comenzada en 1855- muchas de cuyas páginas hubiera firmado Dilthey gustosamente. El título de esta obra es, en verdad, una concesión al uso y abuso de la palabra *revolución* en tales años. De hecho podría haberse titulado, con mayor exactitud: *De la historicidad del gusto*. Y aunque enfoca en primer término el fenómeno estético, el fondo sobre

el cual se destaca lo artístico es una concepción muy actual de la historia. Daudan cuenta con el artista y los grandes hombres. Sin ellos no habría arte ni historia. Pero su tesis es la opuesta a la nietzscheana, quien dirá más tarde: *Los genios dialogan sobre los desiertos del tiempo*. Para Doudan lo que cuenta es el constante y complicado trabajo de los hombres, la oscura colaboración, en el curso del tiempo, entre el pasado y el porvenir. De aquí tres frases suyas al respecto: “Ninguna gran idea, quizá ninguna gran imagen, se ha pensado de golpe por un solo hombre” “La originalidad personal del artista se combina a las mil influencias del pasado y del presente, y hay en todas las obras maestras algo así como un acompañamiento del coro lejano de la humanidad.” “Todo el universo ha trabajado en el pensamiento de cada individuo, y este pensamiento refleja el mundo cual la gota de rocío en su frágil cristal.” Naturalmente, el hombre histórico equivale a un “intérprete” de la colectividad, pues transforma “en pensamientos inteligibles las aspiraciones de la muchedumbre”. Pero sabe distinguir con gran sentido del proceso dos clases de intérpretes: los que podríamos llamar nosotros *precursores* y los que Doudan llama *grandes hombres*. Son los primeros, “en apariencia secundarios, quienes dan su forma a una época”; pues “durante algunos años sus conversaciones son repetidas por doquier, sus obras están en todas partes y hacen pensar a todo el mundo”. Mientras Diderot habla, Rousseau escucha. Pero “el porvenir no es justo con ellos”. En verdad, dichos esfuerzos serán robados por los llamados *grandes hombres*. Recordemos una frase de Víctor Hugo, en su *Filosofía y Literatura mezcladas*: *Cuando se plagia, es preciso matar*. Esto es lo que Doudan viene a pensar de estos hombres -un poco tardíos- por quienes “el pasado no perece y no queda interrumpida la cadena de las generaciones”; están destinados a “dar forma última y definitiva a esas ideas” de los precursores (cf., para todo lo citado, el cap. XIII de dicha obra). Ya se advierte lo que esta *continuidad* de esfuerzos -y no el salto revolucionario, discontinuista- significa respecto al esquema básico: el peso del pasado es enorme, pero hay un *novum* de procedencia personal que lleva la historia al futuro, que se orienta progresivamente hacia adelante, en el alfar del presente. Doudan lo expresa con estas palabras, en las cuales viene a resumirse su pensamiento: “Pero si el pasado tiene su parte, y una gran parte, en las ideas, en el sentimiento de lo bello para las edades que vengan después, está bajo la condición inevitable de que ese pasado se transforme, se depure y se despoje de todo lo percedero.” Es que la historia marcha, no se detiene jamás, está en cambio constante. Por eso decimos que el título exacto de esta obra de Doudan debiera haber sido: De la historicidad del gusto. Las líneas donde mejor se define tal sentir son estas: “Y si un retorno al pasado es contrario a las leyes que constatamos en la historia, la inmovilidad es igualmente contraria a esas leyes.” Doudan obtiene, además, aunque con una sola frase -que es una bella imagen- su consecuencia antropológica: “El hombre nace viajero.” Por eso vale el futuro ante todo, y el pasado se doblega en función del futurizar: “Quien no ama el porvenir, no ama el pasado.” Porque ama el futuro, sabe recordar Doudan el

pasado para rubricar su pensamiento, pues termina citando a Homero: *Tenemos la pretensión de valer más que nuestros padres* (cf. el cap. XIV, último de la obra).

Aunque prolifica, creo que esta nota haya podido servir para precisar lo insinuado en el texto sobre el valor de la *tradición*. Sólo el presente, con toda su profundidad y altura, su carga de pasado y su orientación al porvenir, cuenta de veras en la constante promoción del hombre. En tal sentido, aceptamos e incluso realzamos la tesis de Berdiaeff: “El futuro es tan real como el pasado”; pero negamos radicalmente su otro aspecto: “El destino humano tiene que resolverse en la Eternidad” (cf. Berdiaeff, *El sentido de la Historia*, cap. X).

- (4) No siempre se encierra el *personalismo* en los estrechos límites de la persona moral. Es de justicia consignarlo así, tras mi reciente afirmación respecto a tal escuela, que acaso pudiera ser mal comprendida. De hecho, más que a esta limitación aludía al *fijismo* del esquema *personal* que suelen realzar los personalistas, al supuesto -muy justificado en su día, pero que ya postula cuidadosa revisión- de la universalidad y perfección de la *persona*. Esta deviene, *se perfecciona*, no es ya y en modo definitivo modelo eterno. Dicho esto, pasemos a la motivación de esta nota, cuyo estímulo es la idea de *unicidad* y su dialéctica necesidad de lo *comunal*. Será útil al caso cierta meditación de Hartmann.

Me refiero al breve y apretado escrito *El ethos de la personalidad*, enviado por el autor de *El problema del ser espiritual*, en 1949, a un Congreso de Filosofía. Todo hombre *es persona* -nos dice en dicha Comunicación-, pero no alcanza *personalidad* todo hombre. Por lo demás, no es nada simple el ser *persona*. Hartmann la define por estas notas: ser *actuante, prospectivo, libre, axiológico, abierto al mundo* (pasiva y activamente), *reconocedor de otras personas* y con *exigencia de reconocimiento* (en el mutuo reconocimiento se basa la comunidad humana), con capacidad de *autoeducación*; pero se forja, “no simplemente partiendo de sí mismo, sino que siempre necesita basarse en una conexión de cultura, previamente existente en cuanto espíritu histórico y desarrollado al través de las generaciones”, siendo así servidor del Espíritu, portavoz de una tradición viviente y al mismo tiempo autor del proceso histórico y responsable (§ 1 a 9). Será sobre esta base *personal* que la *personalidad* en sentido estricto viene a añadir ciertos rasgos, que la confieren unicidad: “Lo decisivo es la peculiaridad, lo irrepetible, lo único, lo irremplazable” (§ 11). Dicha individualidad no es elemental, sino estructural. Es decir, no se trata de un dato de origen, sino de un resultado a base de lo dado. Con palabras de Nicolás Hartmann: “Lo que constituye su individualidad es meramente la combinación de los rasgos” (§ 13). Y no se encierra en intimidades, sino que las trasciende: “El punto medular de la personalidad reside... allí donde vuelve a incorporarse, como mera persona entre otras, a la comunidad y sus destinos históricos. Con ello, en efecto, asume conscientemente la carga de una responsabilidad superior. Y solo soportándola y fortaleciéndose bajo su peso se manifiesta su verdadero *ethos*. En lo suprapersonal tiene que probarse lo más personal del hombre” (§ 20). De ahí la dificultad de aprehensión

de la personalidad estricta: está más allá del tipo y apunta a un valor desconocido por los otros. Dice Hartmann: “El que exista ese valor individual en el trasfondo de la personalidad, es la maravilla más grande de la esencia de la personalidad. Ella constituye el *ethos* individual de la personalidad propiamente dicha. Es difícil decir qué es el contenido de un valor no común, propio tan solo de un individuo único. Pero es incontestable que existe, y con independencia del grado de su realización en la persona real” (& 29). Concluye Hartmann estas breves páginas refiriéndose al medio de aprehensión de tal valor estrictamente subjetivo por el prójimo (cf. las *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, en Mendoza, Argentina, del año 1949, tomo I). Como observará el lector, dicha unicidad se concentra, para Hartmann, en la noción de valor, la destaca como contenido axiomático estrictamente limitado al ámbito individual. Quizá subraye así más bien la *orientación* de la estructura personal que la *síntesis* misma de sus elementos. De todos modos, en nuestra posición dicho valor no sería *descubierto* sino *propuesto*; no procedería de un orden absoluto, en sí, previo a la humanidad, sino de la síntesis estructural de elementos y justo en función del foco existencial que hemos llamado el “*aquí-propio*”. Como valor creado, depende de lo condicional de su gestación. Es en la carne donde la *división* alcanza lo diferencial, la unicidad de cada uno. Solo que la espiritualización de lo irreplicable necesita del conjugado arrastre del foco espiritual mostrenco, por tanto de la universalidad implícita en toda clase o grupo como básica razón de ser. Dicho con énfasis paradójico: la unicidad espiritual está en estrecha coyunda con la totalidad. Tal paradoja se apacigua al advertir que solo hay una unicidad absoluta, la divina. La *irrepetibilidad* del hombre tiene sentido únicamente en cuanto es tal irrepetibilidad *del hombre*, dentro de una clase o totalidad. Confesemos que Hartmann -aunque no lo desarrolla al caso- destaca en el estudio citado tal paradoja. Dice en el & 13: “La alternativa *universal-in-dividual* -no solamente la concerniente al hombre, sino la general referida a todo ente- es un error de la vieja metafísica. En el mundo real no existen dos clases de entes -el ente individual y el ente universal-, sino nada más que una. Todo lo real, ya sea una cosa o un hombre, un acontecimiento o un estado, es individual, aunque frecuentemente solo con muy pequeñas diferencias; pero todos los rasgos singulares de lo individual son universales.” En esto se basa, precisamente, la definición de individualidad que ya hemos adelantado, la centrada en “la combinación de los rasgos”. La razón de ello señalada por Hartmann no apunta con toda claridad a la atomicidad carnal que nosotros hemos subrayado, pero no está lejos de sentirlo así. Sus palabras son estas: “No puede repetirse por la sola razón de que, al retornar, estaría inserta en otra conexión real distinta” (& 13). No alude a la mera condicionalidad exterior, la del *hic et nunc*, sino a la especial síntesis de su intimidad estructural, siempre basada en la realidad de lo universal. Por dicha síntesis, “el ser temporal, perecedero e individual es el superior” para la nueva ontología -nos advierte Hartmann- (& 14). Y dicha síntesis -él no la califica así- recorre, a su juicio, todos los estratos del hombre: el *cuerpo* -mediante los sentidos-, lo *corpóreo-ánímico*

-expresándose en lo externo-, el enfoque moral -donde la persona se manifiesta como carácter-, la intercomunicación humana (cf. & 16). A mi entender, tal síntesis desde lo natural -universal- se da en lo más entrañable y somático del hombre, no pasa *en sí misma* el límite del originario encontrarse ahí ante la resistencia real. A esto he llamado precisamente “*aquí propio*”. Es simplemente un foco de acción desde el cual se refracta su dinamismo orbital por toda la estructura humana, hasta la cima espiritual. Esto no equivale, claro está, a un recorrerla *por sí mismo*.

- (5) La “*consistencia*” tiene en Ortega enfoque gnoseológico, pues proviene del rezumar del *logos* que el hombre ha puesto en las cosas. El “*con-sistenciar*” que utilizamos en nuestro análisis acentúa la parte subjetiva, la capacidad inventora del hombre. En cambio, en el vocabulario de Hartmann “*consistencia*” significa una manera ontológica de persistir en el tiempo, diferente al de la *sustancia*. En esta la conservación depende del substrato donde se apoya. De ahí que la define como “*sub-sistencia*”. Pero -observa certeramente-, hay otro modo de persistencia, el cual se manifiesta en los diversos estratos. Trátase de una “conservación sin substrato, en cuyo proceso siempre aparecen nuevas formaciones de igual configuración”. Tal es la “*consistencia*”. Tenemos así, frente a la “*sustancia*”, la “*con-stancia*” de la forma. Aquella permanece inalterable en su base; esta, en su configuración. Este último modo de persistir comienza en la mismísima naturaleza inorgánica, pero se da con mayor riqueza en las restantes capas de lo real. En lo orgánico se conserva así la vida -que rehace constantemente lo perdido por propia actividad-. En lo psíquico, el yo: “activo mantenerse firme en sí, un imponerse como unidad contra el propio disolverse en la corriente de la conciencia”, es decir un identificarse. En la espiritualidad se justifica al máximo este modo ontológico. Hay un conservarse espiritual “por encima del cambio de los individuos y de las generaciones”. Aunque condicionado por la herencia, tal conservarse se produce por “una forma especial del dar y recibir” -que nosotros hemos llamado *tradicito*-. Dicha forma se cumple en matices diversos: como *imitación*, *aprendizaje consciente*, *trabajosa experiencia*, *íntima polémica*, etc. La identificación configurativa “pende de la autonomía del complejo superior”, supraindividual, si bien depende de los individuos, sus sustentadores, pues a estos los “conforma espiritualmente, determina sus formas fundamentales de conducirse, de sentir y de valorar”. Llega Hartmann a destacar “la asombrosa constancia con que se conservan históricamente ciertos productos del espíritu, aunque haya desaparecido ya desde hace largo tiempo el espíritu históricamente viviente del cual surgieron” (cf. el volumen IV de su *Ontología*, titulado *Filosofía de la Naturaleza: Teoría especial de las Categorías*, cap. 24). Observará el lector que, no obstante la diversidad de significación que la consistencia tiene en Hartmann la idea misma es muy útil a nuestros fines. E igualmente, que el complejo de conceptos “-sistenciales” nos obliga a mantener la voz “*con-sistenciar*” para el resultado del “*con-sistenciar*”. Al fin y al cabo, el término que de veras importa desde la meditación de Hartmann es el contrapuesto a sustancia: la “*constancia*”.

- (6) El “*aquí-propio*” procede del nexo biológico, se encierra en lo orgánico, no puede salir de tal orden. Sin embargo, este *no salir* de su materialidad no impide cierta proyección de sí mismo en los restantes órdenes. Los estratos estructurales son algo más que yuxtaposición estricta. Justamente, el defecto de Hartmann, en su *fábrica del mundo real*, pudiera ser definido como un quedarse en la mera planificación. Los planos de tal *fábrica* son detalladísimos, pero esta *no funciona*, no está en marcha. Habría que funcionalizar dicha estructura. El *retorno* de ciertas categorías en la *relación de “supraconformación”* corresponden al aspecto estructural únicamente. Igual cabe decir de la *relación de “supraconstrucción”*, la del *novum* categorial. Pero la realidad del hombre consiste en algo más que yuxtaposición de estratos, aparece precisamente como íntima trabazón de estos en unidad superior. Sin salir de sí, cada estrato *actúa* en los otros. Tal *actuar* es algo más que un condicionar desde abajo o un reprimir desde arriba. Más que negativo, tiene cierto carácter positivo. La comunión estructural deviene activa y pregnante, pues arrastra algo de cada estrato en el contiguo, y al través de este en los demás. Es vulgar tal pregnancia entre dos personas: hay miradas que estremecen hasta el tuétano, cual si nuestra carne hubiera visto sangrientos fondos de alma ajena. Por lo demás, una concepción estática -cual la de Hartmann- obliga a confesar un “gran abismo” -como Hartmann mismo dice- entre lo orgánico y lo psíquico, por lo que recae en el dualismo cartesiano. El propio Hartmann lo reconoce al definir una relación de “supra-construcción” entre ambos órdenes, pues no retorna la *extensio* y en su lugar se advierte la *cogitatio*.

Bergson, de mayor calor humano en su meditar, ya había censurado dicho dualismo por “cortar lo real en dos mitades, cantidad y cualidad”, cuerpo y alma (Bergson, *La evolución creadora*, cap. IV, al hablar de la *metafísica de la ciencia moderna*). Para él, un inmenso ímpetu -*l'élan*- que califica de *vital* por su movilidad en el tiempo, y al cual define como “exigencia de creación”, se desparrama como cohete en explosión por toda la realidad. Apunta así una cierta unidad de fondo: el animal -nos dice- se apoya en la planta, *el hombre cabalga la animalidad*, rodeado por “inmenso ejército que galopa... en carga irresistible” (*Evolución creadora*, cap. IV, al final mismo). El íntimo sentir de esta metafísica se ha extendido en nuestros días. En el fondo se reconoce que la vida no solo recorre los diferentes órdenes de la realidad, sino la entrañable unidad de nuestra estructura ontológica. El concepto *vida* es mucho más rico y amplio de lo que nos había afirmado la perspectiva biológica, pues también la hay en el espíritu.

Nietzsche ha sido el verdadero precursor, si bien considera la vida, el *querer-vivir*, caso particular de la *voluntad de poderío*, medio para el crecimiento de esa ansia de dominio, en cierto modo semejante a la nutrición, pues se reduce a un querer absorberlo todo en sí (cf. *Voluntad de poder*, XVI, & 692, & 706, & 657 ed. de Kröner). Precisamente, su intuición implica de hecho una ampliación del concepto *vida*. Sus numerosas imágenes apuntan a ello. Por ejemplo: “Nuestras convicciones más sagradas... son *juicios de nuestros músculos*” (XV, & 314). Y en plano conceptual

subraya este giro del sentido vital, que cambia sin duda alguna de raíz la vieja tesis sobre la vida: “Toda vida orgánica, en tanto que *movimiento visible*, está *coordinada* a un fenómeno espiritual. Un ser orgánico es la expresión visible de un espíritu” (cf. *Voluntad de poder*, XIII, & 579). Las ondas de tal influencia metafísica han llegado a las técnicas de mayor proximidad al cuerpo. La medicina psicosomática es la más clara expresión de dicho influjo. Es más: Nietzsche no solo pone en estrecho contacto cuerpo y alma, sino que extiende la concepción del hombre de tal modo que le hace saltar las bardas corporales. Dice: “El hombre es una pluralidad de fuerzas jerarquizadas. . . ; está, pues, *condicionado* por su existencia. . . El concepto de *individuo* es falso. Estos seres aislados no existen; el centro de gravedad es variable” (III, & 390). Ya se ve aquí la tendencia a considerar el hombre más allá de sus límites orgánicos.

Pues bien: existen posiciones psicoterapéuticas en las que se practica un *análisis existencial*. Medard Boss, en su *Introducción a la medicina psicosomática*, de 1954, proclama esta necesidad de recurrir a lo biográfico. “Ni los hechos psicológicos... ni las funciones somáticas o los órganos existen *en sí y para sí*”, nos dice. Por eso se declara discípulo de Heidegger: “Concebir el cuerpo humano a partir de su *Dasein*... está lejos de ser un simple juego filosófico, incluso para los médicos y biólogos. Nuestra concepción de la *corporeidad* humana reposa sobre la estructura fundamental de nuestra existencia, sobre el ser en el mundo, tal como lo entiende Martín Heidegger” (cap. I, respectivamente al comienzo y al final). Y para que no haya duda respecto a la significación del vocablo existencia: “La existencia se reduce a una evolución biográfica humana, a un desarrollo, a un despliegue en las relaciones con las cosas que la constituyen.” Por tanto: “El aspecto corporal del hombre... no será jamás otra cosa que el modo físico de las relaciones al mundo”; es decir, “el comportamiento físico... depende por completo de semejantes relaciones vitales y se conforma rigurosamente a las maneras de existir que lo impregnan” (cap. IV, & C). Los casos clínicos que presenta Boss se-resuelven en dicho *análisis existencial*, con lo cual verifican la exactitud de la tesis -al menos, dentro de un porcentaje-. Recordemos al caso la posición de un hombre *astrobiológico* del siglo XVI -si se me permite este calificar-, Paracelso. Sostenía este que el médico debería *estudiar la vida de su enfermo*, conocer su estrella. Estaba también en la tesis de la esencial unidad del cuerpo y del alma. Como apreciará el lector, volvemos a un momento histórico de acercamiento a Aristóteles -también antidualista, al menos en su período *hylemórfico*-; solo que, en esta *vuelta*, hay una altura de nivel mucho mayor que en el aristotélico, pues varias *órbitas* dialécticas andan por medio.

A nuestros fines importaba destacar lo anterior para preparar esta tesis: *es la vida misma* la que salta los límites de los estratos en nuestra estructura, no las formas particulares que adopta en cada uno de ellos. Se concibe así cierto impulso de vida individual que transmigra desde el hondón del “*aquí-propio*”, superándose en altura ontológica y medrando en sí mismo, no obstante la esencial conservación;

de su propia individualidad. Hay algo que se queda y algo que se emite en el “*aquí-propio*”. Recurriré a una imagen afín a la física actual. Al preguntarnos por la materialidad *hic et nunc* del “*aquí-propio*” -en cuyo modo de conservación sin duda hay un sustrato-, tenemos su faz de *corpúsculo*; pero hay otro enfoque posible, pues en dinámica perspectiva se nos aparece una imagen *ondulatoria*. El “*aquí-propio*” -asentado en lo orgánico, encerrado en la carne- viaja como *onda* por toda nuestra estructura. Cuando alcanza la cima individual, el *ethos* de cada uno, se produce cierto “contacto” entre el “*aquí-propio*” y el “*ahí-mostrenco*”. Desde este encuentro, lo individual toma posición respecto a lo comunal del espíritu, y sufre al mismo tiempo su poderosa pregnancia. Y tal encuentro se produce repetidas veces, en modo casi incesante, aunque siempre como descargas o *quanta* de acción. Solo que el *quantum* vital nunca aparece cualitativamente idéntico, justo porque la vida trasciende la causalidad física.

- (7) Ortega, a quien pertenecen estas palabras subrayadas, ha denunciado dicho racionalismo griego y su secuela en *Historia como sistema*, cap. VI, donde escribe: “Poner como condición o la real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gran arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo.” Tal *llevar lo pensado a la realidad* terminó insertando el *logos* en esta. “Hasta Kant no se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y manejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta.” Ya se comprende que lo trascendental kantiano devuelve al hombre su razón, su *logos*. Ahora bien: ¿cómo debe utilizarse en el trato con lo real? He aquí la posición de Ortega: “Si es posible un conocimiento de la auténtica realidad... tendrá que consistir en un pensar duplicado, de ida y vuelta; quiero decir, en un pensar que; después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para dejar solo en su desnudez la intuición de lo real... Precisamente por habernos Kant enseñado que el pensamiento tiene *sus* formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas sus formas... En suma, tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles.” Y concluye: “Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico, y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento.” De estas últimas líneas proceden -ya lo ha comprobado el lector- las palabras subrayadas en el texto.
- (8) Presento excusas al lector por esta frase. Como sabe, *convento*, del latín *conventus*, e *invento*, de *inventus*, proceden de *venio* -ir y venir, avanzar y caer, estar expuesto y prevalecer; en suma, todo el azacanedo traer y llevar del vital trajín-. Por ello, *in-venio* equivale a *traer en*, hacer venir, poner aquí; *cum-venio*, *venir con*, reunirse, juntarse o agruparse. Considerar une *cum* y *sidereus*, lo relativo a lo sideral. *Sidus*, *sideris* -en oposición a *stella*, estrella solitaria- mentaba la *con-stelación* o pluralidad de estrellas en la unidad de su forma permanente, los llamados signos del Zodíaco. *Considerar*, por tanto, proviene del estudio de tales signos por los astrólogos, quienes -como

se dice en *Isaías*, 47, 13- hacen la carta del cielo, observan las estrellas, cuentan los meses y averiguan el porvenir. No hay palabra, pues, más exacta que *considerar* para la futurición a que nos referimos en el texto. El estudio de agüeros y presagios en las entrañas de la víctima por los viejos augures -es decir, la adivinación del futuro-, fue superado por el *con-siderar astrobiológico*, hoy ya en desuso y censurado en cuanto *mentir de las estrellas*. Pero el arranque de tal preocupación era, justamente, y no podía ser de otro modo, el mismo de nuestro futurizar.

- (9) La cita de Van der Leew es de su obra *El hombre primitivo y la religión*. La he recogido de Leenhardt, *Do Kamo*, cap. XIII &: *Mentalidad primitiva*. A este mismo párrafo pertenece la primera cita de Leenhardt. La segunda es del cap. XII &: *Mito y racionalidad*. Sobre educación, cf. mi libro *Del Pensar Venezolano*, Ediciones Catana, Caracas, 1967: *La Transmisión del Saber y la Sabiduría*.
- (10) La educación, por lo demás, no es idea germinada en el meditar de los sofistas, sino viejísimo recurso espiritual que ha sido puesto en práctica por los grupos humanos de más bajo nivel, por elemental que fuere tal enseñanza. Los sofistas, sin embargo, dieron a la educación giro especial por lo indicado en el texto. Para precisar este punto, parece imprescindible remitirse a Jaeger y su *Paideia*.

Jaeger distingue la vieja *paideia* aristocrática de los griegos homéricos, y la nueva educación ciudadana o *política*. “La idea del modelo y del ejemplo domina en la educación aristocrática de Homero.” Tal modelo debe ser imitado. Este elemento educativo -la imitación- desaparece con la *ley* -que la educación democrática opone al *modelo* personal aristocrático -y la *obligación* consiguiente. La idea básica de los sofistas consiste en su descubrimiento de la *physis* propia del hombre, de la *naturaleza humana*. Fueron los médicos sofistas los que aplicaron el concepto de *physis* al hombre desde su enfoque profesional, y a su vez fue recogido por Sócrates para el hacer práctico o moral. Bien entendido que, para los sofistas, la *physis* humana era reajutable *técnicamente*, y de ahí la posibilidad misma de la educación. Escribe Jaeger: “El problema de la posibilidad de educar la naturaleza humana es un caso particular de las relaciones entre la naturaleza y el arte en general.” Y subraya “los tres factores fundamentales de toda educación: naturaleza, enseñanza y hábito”. Ahora bien: los sofistas destacaron, precisamente, el concepto que da vida a esta relación tripartita: el de *cultivar* al hombre, el de *cultura*. “Se adapta perfectamente a nuestra caracterización de los sofistas como humanistas -afirma Jaeger-, el hecho de que fueran los creadores del concepto de cultura, aunque no podían sospechar que esta metáfora, aplicada simplemente al concepto de la educación del hombre, fuera tan rica en matices y llegara un día a convertirse en el más alto símbolo de la civilización.” Fue Protágoras quien primero advirtió su eficacia y valor: “El ideal de la educación humana es para él la culminación de la cultura en su sentido más amplio. En ella se comprende todo, desde los primeros esfuerzos del hombre para el dominio de la naturaleza elemental hasta el más alto de la *autoformación del espíritu humano*.” Para Protágoras aparece la educación -concluye Jaeger- “como una

formación del alma, y los medios para la educación como *fuerzas formadoras*" (Jaeger, *Paideia*, lib. II, cap.: *Los sofistas*, &c: *El origen de la pedagogía y el ideal de la cultura*. Debo advertir que los subrayados de estas citas no son del propio Jaeger).

- (11) Cf. Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Discurso I.

Fichte se da cuenta del poder realizador de la idea, e incluso del origen de esta en la imaginación: "Para realizar un acto que no existe aún, es preciso provocar previamente en el espíritu una imagen [figura o esquema] de este acto." Y nos advierte: "Estas imágenes no serán, pues, copias de la realidad presente, sino prototipos de eso que haremos, de las realidades futuras" (cf. el Discurso II).

- (12) En *Notas para una ciencia del autohacerse del hombre*, comunicación al V Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Washington el año 1957. Posteriormente, ha sido incorporado al volumen titulado *El Humanismo como responsabilidad*, ya citado.

- (13) Se tropieza con el vocablo *ethología* en los campos más inesperados. Por ejemplo, en el de la psicología animal, donde debe destacarse, en cuanto fundador, el nombre de Konrad Lorenz. Pero, se explica. Hace algunos años, ciertos psicólogos designaron así la psicología de la reacción a enfoque behaviorista. Se asentaban en el uso, pues a finales del siglo pasado se hablaba de una ética cuyo objeto era la conducta humana con independencia de su motivación, y a la cual se propuso el nombre, unas veces de *Ethografía*, otras de *Ethología*. A su vez, estas denominaciones parecen derivar también del uso reconocido, en las lenguas cultas, del término *ethología* o *etología*, entendido por ciencia de las *costumbres*, de "las maneras de vivir, los usos, hábitos, prejuicios, conductas que varían en diversos pueblos y en diferentes siglos" (Littré).

Quizá agradezca el lector algunas precisiones al respecto. Ante todo, una referente a la Psicología animal. Comenzó reaccionando contra la tesis cartesiana del animal autómatas. Entendida con rigor, tal tesis implicaría la imposibilidad de una psicología animal, solo permitía campo a la fisiología. No obstante -se observó-, por rudimentaria que sea la vida del animal, debe considerársele sujeto de reacciones. Y se enfocó, en consecuencia, el estudio del animal desde el exterior y centrándose en los actos. Solo interesaba -dice Guillaume- dos aspectos objetivos de lo real: *situación y comportamiento*. Y ambos deben ser descritos solidariamente. "Un hecho psicológico deviene entonces un acto observable, relacionado con condiciones igualmente observables. Se pueden determinar leyes que permitan prever respuestas del individuo a situaciones objetivas." Y añade Guillaume "Este programa excluye, no del dominio de lo real, sino del de la ciencia, el hipotético estado interior del ser en estudio. Se guardará mucho, tanto de negarlo como de afirmarlo; se prohíbe hablar de ello porque no hay medio de aprehenderlo." Como de suyo se comprende, tal enfoque obligó a rehuir la terminología usual, la de origen introspectivo. En lugar de sensaciones y percepciones, Semon, Uexküll,

Bethe, Nuel, entre otros, comenzaron a emplear el vocablo *recepción*, y a su sesgo distinguieron foto-recepciones, tango-recepciones, etc. En vez de recuerdos, usaron *engrama* y *euphoria* (cf. Guillaume, *La Psicología animal*, cap. I). La bibliografía al caso ya es amplísima, y es de anotar que algunas obras pertenecen al pasado siglo, por ejemplo las primeras del inglés Morgan. Y en la lista hay nombres tan famosos como los de Kohler y David Katz. Sin embargo, solo a partir de 1930, sobre todo con las obras de Konrad Lorenz, W. H. Thorpe y N. Tinbergen, se hablará de *Ethología comparada* más bien que de Psicología animal. Escuchemos a Fletcher: “El estudio moderno del comportamiento animal, que ha venido a conocerse como Ethología comparada, debe su formulación sobre todo a Lorenz. La disciplina se ha desarrollado con rapidez y la literatura relativa al caso crece en volumen e interés año tras año.” Al resumir así la actual situación de dichos estudios, anota: “*Ethología* fue término originariamente empleado por J. S. Mill, en el libro VI de su *Sistema de Lógica*, para designar “la ciencia del carácter”. Se ha criticado que Tinbergen utilizará el mismo término; pero se evitará la confusión si recordamos que, para él, ethología significa siempre “el estudio científico del comportamiento animal” (Fletcher, *El instinto en el hombre*, cap. IV). Más adelante precisa Fletcher el matiz de la reciente Ethología o Etología: “Los etólogos aceptan la continuidad del desarrollo animal y humano, implicada en la teoría de la evolución... El estudio del hombre se halla, pues, dentro de su campo de investigación” (cap. V). Interesa añadir que Fletcher destaca “varias semejanzas entre los conceptos de la ethología comparada y los del psicoanálisis” (cap. VII). En resumen, la tendencia objetivista de la psicología reciente acentúa -sin duda abusivamente- el aspecto del *ethos* relativo a los actos, a la *conducta* -variable en los *diversos pueblos y siglos*- que hemos visto destacada en la definición del Littré.

Tras lo indicado, no extrañará que figure el término en investigaciones de tipología, donde domina por entero el tramo psicológico de la estructura humana, aunque centrándose más bien en el temperamento que en el carácter. Tales investigaciones cobran, incluso, sesgo histórico. Veo, por ejemplo, en Brunschvicg (lección X del Curso titulado *De la connaissance de soi*), una referencia a “los tipos de ethología que Heymans y Wiersma han constituido, tomando por base la biografía de personajes históricos”. Y cita: dos sentimentales -Robespierre y Maine de Biran-, dos coléricos -Shelley y Proudhon-, dos apasionados -Pascal y Napoleón, Newton y Zola-. La simple denominación de estos *tipos* caracterológicos parece limitar a lo psíquico los estudios de estos dos profesores de la Universidad de Groningue. Según Le Senne, en su *Tratado de Caracterología*, los documentos suministrados por el psicólogo Gerard Heymans y el psiquiatra E. Wiersma “forman aún la principal fuente de investigación de que disponemos”. De Heymans se han publicado diversos trabajos en francés, los cuales cita Le Senne, en el § 14 de su citada obra. En uno de ellos titulado *La psicología de las mujeres, en Alcan*, figura el cuestionario que Heymans y Wiersma mandaron a tres mil médicos holandeses y alemanes. Dicho cuestionario aparece

como *apéndice* a la obra de Le Senne. Basta leer las numerosas preguntas del mismo para comprobar la ausencia de preocupación ethológica en el sentido auténtico de la palabra -o sea, a nivel superior al del simple carácter y al de las reacciones llamadas por Le Senne *psicodialécticas*, muy parejas a las de *reivindicación* en Alfred Adler-. Incluso en los apartados V y VI del cuestionario -destinados a *Inclinaciones y Aspectos diversos*-, nada hay que destaque las formas categoriales de aprehensión ni los valores exaltados por el individuo o el grupo. Es de observar, en cambio, que Le Senne -consciente de los diversos niveles estructurales del hombre, que perfila en su 210- tiene en cuenta la valoración o *visée de valeur* en su *Psicografía* de Alfred de Vigny (cf. & 221-228), aunque tampoco menciona el *ethos* en el sentido de morada.

Por último, Bayet, autor de *La idea de Bien* (1908), discípulo de Lévy-Bruhl, emplea el término *Ethología* para la ciencia de las costumbres, entendiendo estas a sesgo colectivo y en cuanto cristalizadas en instituciones, en íntimo contacto con la vida social, pero sin confundirse con otras conductas, calificadas de religiosas y jurídicas.

- (14) J. Stuart Mill, *Sistema de Lógica raciocinadora e inductiva*, lib. VI, cap. II, & 3. La 1ª ed. es de 1843.

Importa citar la confesión del filósofo sobre este punto, en su excelente *Autobiografía*, de 1873. Comienza recordando su desaliento ante la teoría determinista: "Sentía como si estuviera científicamente probado que yo era esclavo indefenso de las circunstancias precedentes, como si mi carácter y el de todos los demás se hubiera formado para nosotros por agentes extraños a nuestra intervención, y quedara así completamente fuera de nuestro propio poder." Su reacción ante tal desaliento es ejemplar: "Reflexioné dolorosamente sobre ello, hasta que gradualmente se me hizo la luz. Me di cuenta, entonces, que la palabra *necesidad*, en cuanto nombre para la doctrina de la causa y el efecto, al aplicarse a la acción humana, arrastraba una asociación perturbadora... *Vi que, si bien nuestro carácter está formado por las circunstancias, nuestros propios deseos pueden hacer mucho sobre tales circunstancias, y que lo realmente inspirado y ennoblecedor en la doctrina del libre albedrío reside en la convicción de que disponemos de poder efectivo en la formación de nuestro propio carácter; que nuestra voluntad, en suma, influenciando nuestras propias circunstancias, puede modificar nuestros actos futuros o nuestras capacidades volitivas...* Establecí entonces en mi propio espíritu una distinción clara entre la doctrina de las circunstancias y el fatalismo, descartando así la palabra perturbadora, la de *necesidad*" (el subrayado es nuestro. Cf. el cap. V).

- (15) J. Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, lib. VI, cap. II, & 2.
 (16) J. Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, lib. VI, cap. IV, & 1 y & 2.
 (17) J. Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, lib. VI, cap. V, && 1, 2, 3.

No estará de más algún comentario. La ley causal es básica a la teoría de la inducción que en páginas anteriores de su obra había mantenido Mill, según se

comprueba al leer el lib. III, cap. V. Afirma que hay un *orden inmutable de sucesión* en los fenómenos. Se llama *causa*, dentro de tal orden, al antecedente, y *efecto* al subsiguiente inmediato. Pero resulta erróneo *aislar* un antecedente, pues todo efecto proviene de una *combinación* de hechos positivos. En consecuencia, se debe proceder a una *explicación* causal. En este punto añade Mill, a las ideas de *sucesión* y de *inmutabilidad*, la de *incondicionalidad*. No es necesario insistir al respecto. Esta idea de causalidad se aplicará, en parte, a la *causalidad psíquica*. Ahora bien: la desazón de este filósofo ante el determinismo iba aumentando conforme escribía su *Lógica*. La ya citada confesión de su *Autobiografía* sin duda tiene gran valor al respecto. Pero esto suele olvidarse por los expositores, quienes deforman así su pensamiento, lo fisicalizan. Escuchemos a Saenger: “Mill forma el concepto de causalidad psíquica por rigurosa analogía lógica con el de causalidad mecánica. Según él, hay una sola hipótesis sobre la conexión de hechos... que es aplicable a *ambas* direcciones de la experiencia” (Saenger, *J. Stuart Mill*, cap. IV, & 1). Y como desconoce u olvida la página ya citada de su *Autobiografía*, esa donde confiesa Mill su superación del *fatalismo*, sin rechazar por ello la llamada *doctrina de las circunstancias*, se ciega para los matices expuestos al postular una *Ethología*. Por eso le reprocha Saenger la “contradicción” en que incurre al pasar a esfera ethológica; es decir, la juzga como teoría de un solo bloque, sin matices. Por *contradicción*, entiende Saenger “la falta de precauciones con que Mill extiende simplemente el concepto naturalista de la causalidad a la esfera de la voluntad”, pues no hay en esta, como en aquella, repetición de cosas *iguales* ni *identidad* alguna, justo por el nuevo factor que interviene, el cualitativo (Saenger, *Stuart Mill*, cap. V, & 1). Cito con detalle porque esta crítica de Saenger viene a ser el exponente de la opinión clásica sobre Mill. Sin embargo, sería de justicia recordar dicha crisis y el nuevo enfoque resultante, aunque también fue objeto de críticas. Por ejemplo, en largo artículo sobre Mill del *Diccionario de Ciencias filosóficas* dirigido por Franck (2ª ed., de 1875), se le censura su indecisión entre libertad y necesidad. Escribe el articulista: “No parece haber pasado por todas las consecuencias” de la posibilidad humana en la reforma del carácter. Y es que se limita a considerarla como *indirecta*: “No podemos, según él, modificarnos a nosotros mismos directamente, sino a las circunstancias que favorecen nuestras pasiones. Teoría contradictoria, aunque el consejo moral sea excelente.” Por su parte, Dilthey ha incurrido en la misma injusticia que Saenger, pues le reprocha su “subordinación de los métodos para el estudio de los hechos espirituales a los métodos de la ciencia natural” (Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, lib. I, cap. XVI). Ya ve el lector la parte de verdad y de error en este enjuiciamiento a Mill.

- (18) Cf. Mill, *Sistema de Lógica*, lib. VI, cap. V, && 4 a 6.

Sobre la *ethología* de Mill dice Ribot, en *La Psicología inglesa contemporánea*: “La psicología tiene por objeto las leyes generales de la naturaleza humana; la *ethología*, las leyes derivadas. La primera se ocupa del género, la segunda de las especies y

de sus variedades... La *ethología* puede ser llamada ciencia exacta de la naturaleza humana, pero solo a condición de afirmar *tendencias* y no hechos. La *ethología* no puede declarar que tal o cual cosa sucederá siempre, sino que el efecto de una causa dada será uno u otro, en tanto obre dicha causa sin ser contrariada” (cf. la parte dedicada a Mill, cap. I, & 3).

- (19) Como ejemplo de tal olvido puede citarse el *Tratado de Caracterología* por René Le Senne. Incluso en su tercera edición, *revisada y aumentada*, de 1949, menciona a Mill tan solo al lado de otros nombres famosos en las más diversas especialidades y como simple caso a citar por su personal carácter.

Wundt ha distinguido entre *caracterología* y *ethología*, reservando esta para el estudio de un objeto muy distinto: *lo histórico*. En cierto modo, la limita al aspecto que Mill presentaba como ampliación de la nueva ciencia, la parte calificada de *ethología política*. Para Wundt, la voluntad es *individual*. Por ello, solo cabe hablar de una *pluralidad de unidades de voluntad*. Sin embargo es preciso reconocer que en ciertas páginas suyas se advierte la influencia del romanticismo alemán y de la idea realizada por dicha corriente: la del *espíritu popular*. Ahora bien, esta influencia no olvida la unidad voluntaria colectiva. Bajo esta luz bien pueden compaginarse estas dos afirmaciones, contradictorias en apariencia: “Es indudable que no se da en la experiencia un espíritu colectivo que pueda existir fuera de los individuos y con independencia de ellos” (*Fundamentos de Metafísica*, Parte VI, cap. III, &1). Y por otra parte, dirá que es evidente la existencia de “una comunidad espiritual”, de cierta “unidad voluntaria compleja”, que solo podría ser negada por un materialismo ciego e incapaz de contacto con el espíritu. Es más, subraya que “todos los efectos de la voluntad general son incomparablemente superiores a la voluntad individual” (*Fundamentos de Metafísica*, Parte IV, cap. II, & 3 b). Así se explica que Wundt haya publicado diversos estudios sobre la *psicología de los pueblos* y sus filosofías respectivas. “El carácter de un pueblo -dice en uno de esos estudios- halla en sus reacciones espirituales una expresión mucho más alta que en sus restantes manifestaciones.” Tras el valor expresivo de la poesía, el filosofar le parece a Wundt el índice más valioso de una época y de un pueblo. Y como síntomas de ello destaca la *difusión* y la *influencia* que el filosofar alcanza dentro de las restantes actividades (Wundt, *Evolución de las filosofías de los pueblos*, Introducción).

Naturalmente, Wundt no ha sido el iniciador de tales estudios. Aparte las páginas, hartamente conocidas, de otros autores -Voltaire y Montesquieu, Vico y Herder, Hegel y Taine, sin olvidar al Kant de *Lo Bello y lo Sublime*-, los verdaderos fundadores sistemáticos de la Psicología de los Pueblos fueron Lazarus y Steinthal, quienes lanzaron en 1860 una revista especializada. La preocupación de Wundt sobre el tema data de 1900. Para tal fecha ya había aparecido también la *Psicología del pueblo francés*, de Fouillée (1898).

- (20) John Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, lib. VI, cap. V, 4.

(21) Parece que han influido Saint-Simon y Comte en este aspecto de Mill. Confiesa en *Autobiografía* que hacia 1830 -cinco años después de la muerte de Saint-Simon-, le eran familiares los escritos de su escuela. “Me sorprendió grandemente la visión conexa, que por primera vez me ofrecía, del orden natural del progreso humano, especialmente su división de toda la historia en períodos orgánicos y períodos críticos. Durante los períodos orgánicos -decían- la Humanidad acepta con firme convicción alguna creencia positiva... Bajo su influjo se verifican todos los procesos compatibles con la creencia y, finalmente, la sobrepasan. Entonces sigue un período de criticismo y de negación, en el cual la Humanidad pierde sus viejas convicciones.” Reconoce que tales ideas estaban difundidas por Francia y Alemania; pero -añade-, “que yo supiera, nunca se habían sistematizado en modo tan completo”. Observe el lector que justamente por entonces comienza a producirse su repulsa -antes mencionada- del enfoque naturalista -al cual llama *fatalismo*-. Dicho de otro modo: comienza a darse cuenta de *la importancia del hombre mismo y de su libertad* en el gestar de la historia. En rigor, el núcleo germinal de sus preocupaciones *ethológicas* procede de tal influencia. En efecto, en 1831 escribe una serie de artículos sobre *El espíritu de una época* -que ahora, al recordarlos en sus páginas autobiográficas, califica de “confusos en el estilo y sin suficiente viveza e interés”-, cuya idea central era esta: “Señalar, en el carácter de la época presente, las anomalías y malas características de la transición de un sistema de opiniones ya gastado, a otro todavía en trámite de formación”. Añade que no conocía entonces las conferencias de Fichte sobre *Los caracteres de la Edad Contemporánea*. En cambio comienza a leer, bajo el acicate de tales ideas, algunos escritos de Comte -quien a la sazón se llamaba discípulo de Saint-Simon-; concretamente, cita su *ley de los tres estados* (cf. el cap. V de su *Autobiografía*).

(22) John Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, lib. VI, cap. XI, & 3.

(23) John Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, lib. VI, cap. V, & 2, al final.

Conviene remachar este punto, dada su importancia. Páginas adelante de la aquí citada escribe Mill otro párrafo de evidente empuje para la afirmación del supuesto. Dice así: “Las leyes de los fenómenos sociales no son ni pueden ser más que leyes de las acciones y pasiones de los seres humanos reunidos en estado de sociedad. Pero los hombres en estado de sociedad siempre son hombres: sus acciones y pasiones obedecen a las leyes de la naturaleza humana individual. Cuando están reunidos, los hombres no cambian a otra especie de sustancia dotada de propiedades diferentes, al modo que el hidrógeno y el oxígeno son diferentes del agua.” Al paso de esta imagen, critica el método de filosofar -lo califica de *químico*- que “procede como si la naturaleza del hombre, en tanto que individuo, no entrara en juego, o solo entrara en grado muy débil, en las operaciones de los seres humanos en sociedad”. Añade, por último, que dicho procedimiento metódico no puede lograr el menor éxito (cf. lib. VI, cap. VII, & 1).

Dilthey reprocha a Mill este supuesto, aunque en verdad él mismo recae a veces en lo que censura. Sobre la *Ethología* nos dice en una ocasión: “Mill se hallaba en este punto bajo la influencia de Adam Smith y la dirección inglesa de la economía política, como ciencia fundada deductivamente en las leyes de la naturaleza humana y tal influjo resulta reforzado por el de Jeremías Bentham.” Más adelante y en el mismo escrito, tras definir la *Ethología*, añade: “No parece que Mill se percatara de la significación en la conexión de hechos que constituye su objeto” (cf. el trabajo de Dilthey, en 1875, *Acerca del estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado*, & 3 y & 8, respectivamente).

- (24) Cf. Spranger, *Formas de Vida*, Parte I, cap. VII: *Resumen y perspectiva*.

Esta conexión de ambas esferas no significa en modo alguno que se confundan la psicología y la moral, porque esta última procede *normativamente* y la primera es *descriptiva*. Lo dice de modo inequívoco: “La psicología es una ciencia descriptiva y comprensiva, no una ciencia normativa” (Parte I, cap. I). Pero el alma individual sí presenta tal “conexión de funciones dotada de plenitud de sentido, en la cual diversas direcciones de valor son referidas unas a otras, mediante la unidad de la conciencia del yo” (Parte I, cap. I). Derívase esta tesis de su posición estructuralista.

- (25) Cf. Spranger, *Formas de Vida*, Parte I, cap. 1; Parte III, c. 4, C.

Esta conexión anímica y su dirección al valor no lleva a confundir la psicología con las ciencias del espíritu en sentido estricto, de igual modo que se distingue de la ética. Escribe: “En cuanto inquirimos la estructura de las conexiones efectivas supraindividuales y espirituales, nos hallamos en el terreno de las *ciencias generales (descriptivas) del espíritu*. En cuanto orientamos nuestro interés en el sentido de las leyes de valor *normativas* y de las condensaciones espirituales de valor *acordes con la norma*, nos movemos en el terreno de la *ética general de la cultura*. Y cuando consideramos las vivencias de sentido y actos del individuo, situándolas en primer término, coincidan o no con las normas ideales, hacemos *psicología* propia *de las ciencias del espíritu*. Pues la psicología es una ciencia descriptiva y comprensiva, no una ciencia normativa” (cf. Parte I, cap. I). Los subrayados en el nombrar de tales ciencias son míos.

Acerquémonos al citado texto, el de la historicidad de los valores. Figura en la tercera parte de *Formas de Vida*, al considerar, en el capítulo dedicado a La jerarquía de los valores, la Moral colectiva. Observa que hay “ciertas variaciones de contenido de las normas morales, según las circunstancias culturales imperantes». Y añade que tampoco aquí halla el hombre “puros niveles de valor”: “Pues la sociedad es una formación histórica que se ha desarrollado. Podemos construirla como un supraindividual sujeto que, en el curso de su vida, ha pasado por experiencias perfectamente definidas... En una palabra: una moral colectiva no es, en modo alguno, lo bueno en sí mismo, sino en un modo de apariencia histórica y nacionalmente condicionado, animado en parte por el espíritu de la norma

auténtica objetiva, entreverado en parte por preceptos que traen su origen más bien en la costumbre, la moda o una voluntad de poder cualquiera, y que incluso evidencian ya síntomas de degeneración ética.” Generaliza en el apartado C: “Nuestra investigación parece acabar de modo negativo. En vez de la anhelada jerarquía de valores, solo hemos encontrado factores cada vez más subjetivos que condicionan una perspectiva de valor, y factores cada vez más individualizados en lugar del inequívoco orden eterno.” Y viene lo citado en el texto: “Entonces, toda la labor cultural basada en valoraciones objetivas se nos presenta como un progresivo construir, como una creación de valores (si bien sujeta a normas y al estado de cosas vinculado), y como una conquista que solo con productiva energía se logra.” Spranger quien teje su cuerda meditadora con tres cabos, historicismo, humanismo individualista y trascendencia del valor, padece en sus conclusiones un desencanto muy amargo de sus propios anhelos. La antítesis historia y trascendencia valorativa absoluta se destrozan entre sí y realzan el otro cabo, el individualista. Pero los anhelos de Spranger tiran de él tras el desencanto. De ahí estas líneas que continúan lo anterior -y las cuales reflejan el estado de espíritu dominante de toda su obra-: “Los progresos de las personalidades (o grupos) son luego graduados según su nivel de valor. En todos ellos, en cuanto valoran de acuerdo a la norma, se observa una pugna y un impulso ascensional, y una incesante recusación del valor inferior en aras del superior.” Como se observará, no deja de adelantar de algún modo la aprehensión objetiva de una jerarquía absoluta. La creación del valor resulta, en Spranger, más bien histórico descubrimiento. Y será aquí donde lo individual se realza, justo en cuanto toma de contacto con lo absoluto, pero forzosamente condicionada históricamente tal toma de contacto: “Ha de concluirse, pues, que la jerarquía concreta de los valores no es algo dado y listo ya, sino algo que va lográndose por pugna y paso a paso en el proceso espiritual histórico. Y no es aprehendido por la conciencia (Gewissen) individual y abstracta como tal, sino por aquello que participa en la espiritual vida objetiva y en la fase, hecha realidad, del espíritu normativo.” Histórico en su descubrirse, lo normativo pende, por el otro cabo, de lo absoluto. No se entienda, sin embargo, en cuanto espíritu objetivo independiente. En efecto, continúa así lo citado: “Pero todas las normas singulares han de conquistarse en lucha singular.” Ciertamente, el individuo sufre la presión histórica, pero también goza de preformada estructura valorativa. En el capítulo siguiente al de estas citas subraya: “Hasta qué punto esta personal estructura de valor está ya preformada en los gérmenes de la individualidad espiritual, hasta qué punto se imprime en ella la fuerza informadora de carácter del medio y del destino, solo la observación histórica y la comparación especificada podrán elucidarlo... La experiencia confirma esta duplicidad.”

En cierto ensayo muy posterior, titulado *¿Patología cultural?*, Spranger destaca la *misión*, nota esencial a la cultura. Esta es “como un superorganismo” ante todo. En efecto, “vive *sobre* los individuos, siempre cambiantes, y *por encima* de la cadena de

generaciones”. Considera más profunda la segunda nota: “No solo falta el cuerpo unitario, sino que, en lugar de los cuerpos individuales dados, se dan innumerables almas individuales. Cada una de estas contribuye un poco a la totalidad de la cultura.” Claro es que hay cierta comunidad de base en tal pluralidad: “Los portadores de conciencia tienen que entenderse entre sí; de otro modo no surge un *espíritu común*.” Sin embargo, este espíritu queda entendido atomísticamente, en enfoque elementalista, y en modo alguno desde su acostumbrado considerar bajo la categoría de estructura. Las líneas siguientes parecen muy claras: “Cada individuo es, ante todo, *espíritu personal*... El signo más claro de ello es que lo propiamente cultural no se hereda orgánicamente, sino que se comunica por tradición. Más aún, para la cultura hay que educar siempre de nuevo.” Lo cual -como sabe el lector- no puede ser negado por nosotros, si bien lo interpretamos de otro modo. La tercera nota -la fundamental-, se refiere al *telos*, es decir al valor y sentido de la cultura”. Y concluye: “Esta tercera diferencia es la mayor: la cultura es *misión* espiritual-moral.”

Observe el lector que la *misión* significa el acto de enviar y lo enviado mismo. Misión equivale a *revelación*, es decir a mensaje de lo alto, descubrimiento del velo que oculta lo absoluto. Desde esta concepción absolutista de los valores, que en el fondo domina a Spranger, se comprende muy bien que haya destacado formas de vida, tipos humanos, en rigor *intemporales*. Ahora bien: junto a estas formas abstractas y eternas se manifiestan otras, justamente las concretas y cambiadizas maneras de ser hombre, lo que pudiéramos llamar *formas históricas de vida*. Ortega ha insistido mucho en ello -aunque habla de *revelación* y no de *invención*, entendiendo el término que usa en el sentido de *realidad creída*- (cf. Ortega, *Historia como sistema*, cap. IX). Sin embargo, en este lugar prefiero citar una página de Petersen, en cierto estudio sobre *Las generaciones literarias*. Dice así: “Cada época y si bien se mira cada generación, tiene ante sus ojos un determinado ideal de hombre: el Renacimiento, *l'uomo universale*; el barroco, al cortesano; la Ilustración francesa, al *bel esprit*; la inglesa, al *gentleman*; la alemana, al hombre honrado; la época del *Sturm und Drang*, al genio sensible; la época de la Restauración, al desgarrado; la decadencia del XIX, al *dandy*; mientras que a fines de siglo se convierte en consigna el superhombre. No deja de tener significación caracterológica que, bajo la impresión de semejante estampa, los ademanes, la mirada y la actitud puedan adquirir cuño tan unitario, que se podría hablar de una *fisonomía de las generaciones*.” Póngase a mirar el lector viejas estampas y observará, en efecto, extraordinaria unidad en todas las de una época. Es más: verá al paso que cuanto porta consigo el hombre -y la mujer, claro está- corresponde exactamente a esa *actitud vital* que es la suya. La espada, el bastón, los impertinentes, etc., no son algo meramente accidental. Hay un *modelo vivo* para todos, aunque no siempre sea de carne y hueso. Volviendo a Petersen, recojamos otras líneas suyas sobre este último punto: “Los simpatizadores de un movimiento se forman, en su aspecto [se entiende, el del modelo], en su modo

de expresarse, en su peinado y en su indumento, según la imagen plasmada por la poesía: así, después que el Grandison de Richardson desempeñó su papel, los genios sensibles llevaron el frac azul de Werther y la cajita de Lorenz; luego, a las mujeres les sirvieron de tipo Delfina y Corina, más tarde Lelia; y los hombres atendieron al tipo heroico byroniano, hasta que el marqués de Posa, de Schiller, fue encarnado como tipo ideal por Herweg y sus compañeros” (cf. la obra colectiva, dirigida por Ermatinger: *Filosofía de la ciencia literaria*, 1930. La cita de Petersen corresponde al cap. IV, & f, de su estudio citado). El lector que me haya seguido a lo largo del libro ya sabe que tales *formas históricas* de vida no son meros accidentes, sino justamente *formaciones* humanizadoras, estados progresivos del medro espiritual, aunque a nivel de encarnación -sin *carne* no medra el espíritu.

- (26) Spranger, *Cómo entender el carácter nacional*. En revista Escorial, Madrid, mayo 1942.

La *acentuación* indicada -insisto- debe ser entendida por su realce de la tarea individual educativa, y no por reconocer la relacionalidad histórica del valor. Recordemos unas líneas de *Formas de Vida*, cercanas a otras que cité en nota anterior: “Ya es hora de renunciar a esta ficción metódica de un reino eterno de valores, que sería captado en virtud de actos ‘puros’ de sentir, preferir y postergar intencionales... Pues, ¿qué es eso de que los valores en sí descansan en un reino de puras esencias?... Solo en el proceso espiritual de la vida aparecen” (Parte III, cap. 4, apartado C). Pese a todo, en mi sentir gravita sobre Spranger esa concepción. Lo negado por él es más bien esto: la aprehensión directa del reino absoluto de los valores, pero no el que, tras histórico descubrimiento, aparezca la auténtica jerarquía objetiva, absoluta del valor. Ya dije en nota anterior: más que *creación* de valores, aunque emplee este término, lo visible en Spranger es un *descubrimiento* histórico, por vía individual, de valores. Tal matiz me parece de fondo, afecta gravemente al sistema.

- (27) No se crea que adjetivo retóricamente. La *vecindad* es *dramática* -cual la vida misma y todo quehacer-, justo porque significa *acción* todo *drama*, se forja en cuanto *hacer* (*drao*) del hombre, es producto de nuestro *oficio*, *obligación* o *negocio* vitales (*drama*). Y se logra -al igual que toda actividad- a pulso de trabajoso esfuerzo, a veces con violencia, siempre en peligroso azar, que malgasta energías. Porque la *vecindad* no se hace sin más, no brota por sí misma, cual el germinar de la planta. Por lo pronto, tiene su *teatro*, su *escenario* o lugar de acción. Es, además, forzosa sucesión con sentido, donde se ligan *escenas* en la unidad del *acto*, en el tiempo del drama. Como tercera nota, es evidente que su acción se genera en el hombre, tiene *protagonista*. Esta nota se conexiona estrechamente con la cuarta: trátase de un *hacer-contra*; hay lucha, *agonía* en tal hacer, colabora en el drama el *antagonista*. Como suele reducirse la idea de drama a lo literario, no se advierte que el *conflicto* pertenece al drama a mayor profundidad que el de la simple convivencia con los prójimos Pero el drama “es”, *conflicto*, *choque* o *colisión*; prodúcese en un batallar, en

peleas de fuerzas contrarias -*confligo*-. Hegel lo ha visto muy bien cuando expone las tres condiciones del drama: 1) presenta un hecho, un acontecer, una *acción*, aunque no de algo exterior, sino de la *persona moral*: “pone en escena sentimientos y pasiones íntimas del alma, en su realización exterior”; 2) tal hacer, “solo tiene sentido y valor por el carácter de los personajes... y por los fines que estos persiguen”, de modo que se da “una perpetua relación de los acontecimientos con el carácter moral de los personajes... y constituye su fondo y sustancia”; 3) “no es dramático sino en tanto que... produce otros intereses y otras pasiones opuestas”, y por ello “es preciso que aparezcan en exclusivista particularidad y *oposición*” (cf. Hegel, *Lecciones de Estética*, en el apartado sobre *El sistema de las Artes* que titula *Poética*, y en la sección *El principio de la poesía dramática*). Como raíz de la *vecindad humana* -del enorme drama que es la Humanidad misma- alienta una *agonía* fundamental, originaria: esa que se produce en la inevitable lucha con lo heterogéneo de nuestro exilio, con la resistencia sorda y tenaz que hallamos en la naturaleza, la cual no cesa nunca.

La naturaleza, en efecto, no cesa nunca, ni siquiera cuando parece ceder. Como *natural*, el tiempo no la afecta demasiado, puede permitirse el lujo de esperar sin apremios ni angustias. Pronto será *des-hacer* callado, pero feroz, en la mismísima clave bioquímica de nuestra carne, o en los senos profundos de la tierra -desgarrados por volcanes y terremotos-, o en la súbita bofetada del azar adverso; quizá en el solapado desdén al tiempo -donde todo se teje y se desteje, se nos hace y deshace-; incluso por los encontrados afanes con otros quehaceres insistentes. Más aún: por bajo del bostezo enorme de la naturaleza, lo resistencial trabaja sin descanso y a la sombra. Su “voluntad” aniquiladora es tan profunda, que dentro de sí misma está en lucha con sus propias energías. El impulso que estremece la materia no busca el movimiento, sino el reposo. ¿No hay cierto afán suicida, algo así como una querencia de nihilidad, en la instancia que nos cerca y oprime? A esta luz acaso resultare más admirable aún esta chispa, tan débil como inextinguible, que alienta en todo lo humano. Pues pese al profundísimo nihilismo natural -sin duda implacable más allá de toda comprensión y crueldad-, prodúcese el conmovedor quehacer del hombre, siempre frágil y urgido, pero al fin y al cabo eficaz. Porque tampoco cesa lo insistencial, no obstante ese enorme poder de su adversario nato, a pesar de la vanidad de todo esfuerzo, en cuanto condenados sin remedio a la aniquilación de esa misma potencia enemiga -nuestra asombrosa complementaria-. Por eso cabe ver la *vecindad humana* como puro artificio en plena selva natural; como obra, además, de un ente inmaduro e indefenso, menesteroso. No sin confesar, al paso, que tal ente menesteroso saca insospechadas fuerzas de su propia flaqueza. No hay retórica en ello. Nos cuesta trabajo comprender tal maravilla porque la somos. Y eso es todo.

¿Hay mejor ejemplo que las *ruinas* para destacar el milagro humano y su agonía? En ellas se burla al tiempo de manera imprevista y estupefaciente: arrojándose en la misma *resistencia* triunfante. Las ruinas de Palmira, las de Macchu Picchu, los templos de Angkor, rescatados de la selva voraz, las redivivas cenizas de Pompeya

y Herculano, por citar solo algunos casos, son evidencia de este milagroso juego de instancias. Al destapar lo oculto, recuperando los restos, ¿no *vuelven* trozos de humana vecindad vencida?

- (28) Ortega, *Prólogo a la 'Historia de la Filosofía' de Emile Bréhier*, &: *Breve excursión sobre el Sentido histórico*. (Los subrayados son míos.)
- (29) Scheler, *Sociología del Saber*, II, B: *Sociología de la ciencia, la técnica y la economía*.

Es tesis centrada en la idea de lo *trascendental*, ya sea en el sentido de *razón pura*, absoluta, o en el de *razón histórica*, tesorizándose. Lo trascendental, en efecto, destaca la parte del sujeto en el conocer y pensar. El sujeto *pone* sus *formas*, como dice Kant. Es que la realidad, en sí misma, carece de formas, es caótica desordenada. Y lo *dado* queda así *ordenado* en cuanto fenómeno. De otro modo: lo real queda impregnado de subjetividad. Por eso dice Kant: “No conocemos *a priori*, de las cosas, sino lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (*Crítica de la Razón pura*, prólogo a la segunda edición). Desde el enfoque de una *razón histórica* esta función trascendental se complica. De ahí la vertiente de coincidencia, pero también la de réplica en la cita de Scheler. Este padecía cierta ambigua posición filosófica: de un lado realista y fenomenólogo, predica un orden real; de otro, su tesis del espíritu evolutivo, ¿no reclama de por sí lo contrario, es decir un orden a imponer desde el sujeto?

El psiquiatra Frankl recuerda estas palabras del barón de Feuchtersleben: “No podemos comprender al Yo, así como una sola mano no puede atraparse a sí misma, pues nosotros mismos somos eso.” Y también, las de Silesius: “No sé lo que soy, no soy lo que sé” (Viktor Frankl, *El hombre incondicionado*, cap. II).

- (30) El psiquiatra vienés Viktor Frankl menciona un *inconsciente espiritual* junto o sobre el *inconsciente instintivo* de la psicología profunda. Escribe en su obra *El hombre incondicionado*, acerca del error de confundir persona y autoconciencia: “El hecho espiritual es inconsciente por cuanto se *agota* en el cumplimiento irreflexivo de actos espirituales. Por tanto, está lejos de probarse que lo espiritual -como antes se creía- sea no solo *scit* sino también se *scire scit*. Más bien parece, según todas las observaciones, que los actos espirituales pueden intentar la captación de un objeto sin que por ello -haciendo del sujeto un objeto- se capten también a sí mismos; por tanto, sin *reflexionar*. De ahí que deberíamos distinguir entre un saber (primario) y una consciencia (secundaria) de ese mismo saber” O sea que a la “conciencia-autoconciencia” debe oponerse la simple consciencia en cuanto “conocimiento (*scientia*) inmediato”. Corresponde a esta última -añade- lo que se llamaba “prima intentio”; en cambio, el acto derivado de este, es decir el secundario, equivale a la llamada “*secundo intentio*” (Frankl, *El hombre incondicionado*, cap. III).
- (31) Max Scheler, por ejemplo, define el *ethos* así: “un orden determinado de preferencias”; y lo refiere a “cada hombre..., cada grupo, cada profesión, cada

época» (cf. *El saber y la cultura*). Pero también dice que “el *preferir* y el *postergar*” no se basa, sino que funda toda elección; que “tampoco es una conducta puramente sentimental”; que implica “una clase peculiar de actos emocionales de vivencia” (*El formalismo en la ética y la Ética material de los valores*, Sec. V, cap. I, & 2). En otras palabras: los actos, *espontáneos*, de amor y odio, ante lo percibido. Este enfoque pone la raíz del preferir muy en lo hondo. Y quizá explique cierta tendencia de Scheler a considerar el *ethos* en su aspecto subjetivo más que en el de morada. De otro modo: el orden en que *un hombre* jerarquiza los valores, y justamente por su amor y odio. Y cuando se refiere al *ethos* de una colectividad, parece entenderlo como resultante de las plurales reacciones de los individuos. Sin embargo, Scheler sabe muy bien dos cosas. *Primera*: “nada tiene que ver el ser psíquico con el ser personal”, “es de la mayor importancia distinguir entre *persona* y *carácter*” (cf. *El formalismo*, Sec. VI, cap. II, & 1). *Segunda*: “hay variaciones del *ethos* mismo”, es decir *en nivel histórico*. Insistamos en este punto. Contra el *relativismo ético*, y también contra la *ética formal absoluta*, realza Scheler “la historia interna del *ethos*, esa historia que es lo más central dentro de cada historia”. Y define dimensiones en este cambio: A) Se descubren valores *más altos*; al crecer así el *ethos* no se destruyen las reglas de preferencia del *ethos* antiguo, pues “solo se relativiza el *ethos* en conjunto” B) “Se presentan en la historia todas las formas de *engaños* respecto a valores y preferencias, así como *falseamientos* fundados en aquellos y *derrocamientos* de escalas y formas anteriores de apreciación *ética*”. Estas dos dimensiones en el cambio del *ethos*-silencio aquí otras dos- apuntan claramente a un *ethos* previo al individuo, de carácter histórico y no personal (cf. *El formalismo...*, Sec. V, cap. I, & 6, apartado a). Si bien se mira, Scheler parece fluctuar en sus aproximaciones al *ethos*: unas veces acentúa lo individual, otras peralta con cierto vigor lo histórico. Recordemos estas líneas de *El saber y la cultura*, donde se acusa este segundo sentir: “El siglo XVIII, Kant inclusive, se equivocó al no advertir que el *espíritu mismo* crece realmente en la historia, y que crecen sus formas -llamadas *a priori*, en el lenguaje filosófico- de pensar, intuir, valorar, preferir, amar, etc.; se equivocó al suponer una constancia histórica en las formas de la razón.” Y Scheler exclama, entonces: “No, no; existe un crecimiento espiritual -como también, claro está, un desmedro del espíritu- independiente de los cambios biológicos y nerviosos del hombre.” En resumen, Scheler parecía estar a un paso de formular en modo inequívoco la idea de un *ethos*-morada como realidad previa al *ethos* individual de cada hombre. Mas no recuerdo página alguna donde se cuestione siquiera la diferencia entre ambos conceptos. Y el estorbo mayor al caso no parece haber sido su realista absolutismo de origen, sino la previa idea de la eternidad divina del espíritu. De vislumbrar al fin un *ethos*-morada, justo por su visión del hombre como compañero de armas con Dios mismo, lo relegaría a segundo plano.

- (32) En efecto, todo fundar prepara, casi *vi formae*, su secuela. Ya lo decía Kant, en una de sus *Reflexiones sobre la Crítica de la Razón Pura*, la 726: “...se entiende por

fundamento eso de lo cual puede sacarse, en general, conclusiones...” Importaba aquí perfilar buidamente, a cruda luz, lo humano; y reconocer, al paso, que es factible cierta acción en lo así iluminado. Quisiera recordar esta profesión de fe, justo por venir de un biólogo célebre en nuestros días: “*Desde ahora, el hombre sabe que puede operar en el hombre*. Posee el secreto de mejorarse, tanto en su carne como en su espíritu. Es dueño de engrandecerse” (J. Rostand: *La Biología y el porvenir del hombre*). Caben ciertos *trasplantes* -para decirlo con palabra que ya no parece sorprendente, que incluso está de moda- desde lo cordial de un *ethos* a otro *corazón* enfermo. Más aún: forjar cordiales *ethicidades*. Porque será en el *ethos*-morada, naturalmente, donde cabe operar de veras, pues ahí se esconde la raíz del hombre emergente. Ya existen, por lo demás, numerosas técnicas aprovechables. Unas para precisar cada *ethos*; otras, para removerlo y presionarlo. En el fondo, ¿no se está practicando ya, y de gigantesca manera, aunque sin normas ni fines, incluso con propósitos bastardos?

